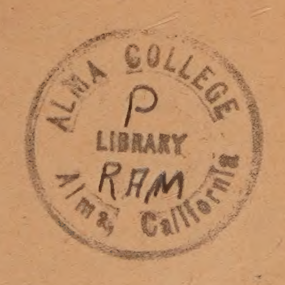
REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

VINGT-HUITIÈME ANNÉE

1952



DIRECTION : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE
C.C.P. n° 658.71, Toulouse

ADMINISTRATION : 9, rue Monplaisir (C/C. n° 593, Toulouse)

Dépôt à Paris : Librairie Beauchesne, 117, rue de Rennes (VIe)

LE SCRUPULE
ET LES DONNÉES ACTUELLES DE LA PSYCHIATRIE

Le scrupule n'est pas une maladie spéciale à notre époque et de tout temps les maîtres de la vie spirituelle ont donné de très sages conseils pour le traiter. Il semble pourtant possible aujourd'hui, à la lumière des progrès récents de la psychiatrie, de préciser davantage la nature de cette névrose qui se rencontre à l'heure actuelle plus que jamais peut-être ; car si les psychoses proprement dites ne paraissent pas plus répandues maintenant qu'autrefois, on ne peut en dire autant des névroses. Leur éclosion semble avoir été grandement favorisée par le surmenage physique et moral qu'a entraîné la guerre, par les privations de tout genre dont elle a été la cause, ainsi que par la vie fiévreuse et trépidante que nous menons.

On sait la différence qui existe entre les psychoses et les névroses, bien que leur définition précise ne soit pas facile à donner. C'est ainsi que dans le *Vocabulaire de la psychologie*, publié tout récemment par Henri Piéron, le Dr Sivadon écrit au mot « névrose » : « Affection mentale caractérisée par des troubles fonctionnels sans atteinte de la personnalité. Les deux principales névroses sont l'hystérie et la psychasthénie », et au mot « psychose » : « Maladie mentale », sans plus. Le Dr Henri Baruk, dans son livre *Psychoses et névroses*, est un peu plus explicite. « Dans le cas des névroses, écrit-il (p. 10), le trouble psychique reste insuffisant pour altérer très ostensiblement le fonctionnement de la personnalité. Dans le cas des psychoses, la personnalité elle-même est touchée de façon manifeste plus ou moins profondément ».

Nous ne chercherons pas à préciser davantage, mais le rappel de ces notions, quelque vagues qu'elles puissent

paraître, n'était pas inutile au moment d'aborder l'étude du scrupule.

*
* *

Les scrupuleux rentrent dans le cadre de l'une des névroses les plus répandues qui a été isolée et parfaitement décrite par Pierre Janet sous le nom de « psychasthénie ». Cette affection dont le nom n'est guère compromettant puisqu'il signifie simplement faiblesse de l'âme (ψυχή ἀσθένεια) est caractérisée par un état habituel d'aboulie, d'insécurité, de tristesse et par l'apparition, sur ce fond mental, de crises plus ou moins prolongées de doutes morbides, d'obsessions et de phobies de nature très diverse.

Comme on le voit, cette description ne mentionne que des troubles psychiques. C'est qu'en effet l'on ne connaît pas encore les causes physiologiques de la psychasthénie. Ces psychopathes peuvent jouir d'une bonne santé physique, en dehors d'un déséquilibre vago-sympathique que l'on rencontre chez un assez grand nombre d'entre eux.

Les symptômes psychiques de la psychasthénie étant donc de beaucoup les plus importants, il est nécessaire de les étudier avec soin car ce sont eux que nous retrouverons dans le scrupule qui n'est pas autre chose qu'une forme de psychasthénie : celle dont les divers troubles s'expliquent par une préoccupation d'ordre moral et religieux. « C'est à cette constitution psychasthénique et émotive, écrit le Dr Lhermitte, que l'on doit cette innombrable légion composée de scrupuleux pathologiques, de pénitents bourrelés de remords, revenant sans relâche au confessionnal et pour lesquels l'aveu d'un péché est beaucoup plus une source de conflit intérieur que de soulagement (1).

Inutile de dire que, chez ces malades, comme chez tous les autres, on rencontre des sujets très inégalement touchés, depuis ceux qui mènent la vie de tout le monde — tout en souffrant beaucoup d'ailleurs quelquefois — et dont les difficultés ne sont connues que de leur seul directeur de conscience jusqu'à ceux dont le comportement est si

(1) *Direction spirituelle et psychopathologie* dans *Les Etudes Carmélitaines*, du 15 mai 1951, p. 272.

anormal qu'on se voit dans la nécessité de les confier à un psychiatre et de les mettre dans une maison de santé. Une fois de plus se vérifie dans le cas présent l'axiome bien connu : « Il n'y a pas de maladies, il n'y a que des malades ».

Voici donc les symptômes psychiques qui se rencontrent d'ordinaire chez les psychasthéniques et les scrupuleux moyennement atteints.

Le premier avons-nous dit, est un état permanent habituel d'aboulie : ce sont des irrésolus, des hésitants, qui ne se décident qu'avec la plus grande difficulté et, très souvent, sous la pression de la vie qui commande, ce qui leur donne l'impression — parfaitement motivée d'ailleurs — d'agir comme des automates, des machines, sans vouloir réellement ce qu'ils font, d'être enfin le jouet des événements.

Cette aboulie, cet état d'irrésolution foncière, ce manque de maîtrise de soi explique l'insécurité dans laquelle vivent ces malades, insécurité accrue encore par le sentiment qu'ils ont toujours du caractère imparfait, inachevé, incomplet, de tout ce qu'ils ressentent et de tout ce qu'ils font. — Perceptions, émotions, intellections et volitions, actes extérieurs même, tout leur paraît mal venu et à recommencer. Ce sentiment a été appelé par Pierre Janet qui s'excuse de ce néologisme : sentiment d'incomplétude.

On comprend aisément comment un tel climat porte à la tristesse et à la mélancolie.

Tel est le fond mental du psychasthénique. Celui du scrupuleux également ; sauf que, dans son cas, ce ne sont pas surtout ni principalement les événements de la vie banale et quotidienne qui créent des difficultés mais ceux qui intéressent la vie morale et religieuse :

Un psychasthénique ne pourra se décider à faire une démarche nécessaire ou un voyage urgent ; une jeune fille scrupuleuse viendra trouver un prêtre le matin de ses noces, tandis que sonnent les cloches annonçant la messe du mariage, pour lui demander si elle a le droit en conscience de se marier et si elle ne ferait pas mieux d'entrer au couvent.

Un psychasthénique reviendra plusieurs fois sur ses pas pour s'assurer qu'il a bien fermé le robinet du gaz ; un scrupuleux recommencera indéfiniment la pénitence que lui aura donnée son confesseur.

Le cas suivant montre bien comment ce sont surtout les préoccupations morales qui paralysent le scrupuleux. C'est celui d'une ménagère à qui l'on demandait de faire une addition très simple, et qui la fit en effet correctement sans aucune difficulté ; mais à peine lui eut-on dit que les chiffres à additionner étaient ceux des notes qu'elle devait payer à ses fournisseurs qu'elle se troubla, recommença l'opération, pourtant très simple, en donnant les signes de la plus vive inquiétude et sans pouvoir arriver à la certitude de ne pas s'être trompée. La même action qui avait été normalement accomplie d'abord, paraissait mal faite maintenant que la conscience morale était intéressée, incomplètement exécutée et toujours à recommencer.

Aboulie, sentiment « d'incomplétude », surtout en ce qui concerne la vie morale et religieuse, tristesse profonde de ne pouvoir conquérir la paix de l'âme qui s'éloigne d'autant plus qu'on fait des efforts plus violents pour la saisir, voilà ce qui caractérise le psychisme du scrupuleux et dont il doit s'accommoder tant bien que mal.

Et sur cette toile de fond déjà si sombre viennent toujours s'inscrire des dessins tourmentés et désolés qui assombrissent encore le tableau : doutes, obsessions et phobies.

Les doutes d'abord : des doutes déraisonnables, tenaces et angoissants. Il nous arrive à tous, dans certains cas, de douter, et c'est chose raisonnable quand nous n'avons pas de motif capable d'engendrer de la certitude ; mais le doute du psychasthénique est un doute morbide, sans raison suffisante, irréductible et pénible jusqu'à l'angoisse. Pour en sortir, il a recours à des vérifications sans cesse renouvelées et qu'il veut aussi convaincantes que possible, comme cette douteuse que signale le Dr Lévy-Valensi dans son *Précis de psychiatrie* (p. 155) : « Elle habitait seule une chambre au cinquième étage. Tous les soirs, au moment de s'endormir, sa lampe éteinte, elle doutait de l'avoir éteinte et la rallumait plusieurs fois afin de l'étein-

dre et de se rassurer ainsi. Cette lutte anxieuse se terminait toujours de la même façon; la malade descendait dans la cour, regardait sa fenêtre, n'y voyait pas de lumière et regagnait son lit, apaisée ».

Il n'est pas donné à tous les psychasthéniques d'inventer des moyens aussi astucieux et inédits pour arriver à sortir de leurs doutes et la plupart d'entre eux trouvent plus commode et plus simple de recourir au témoignage d'autrui : ils fatiguent leurs proches de demandes constamment réitérées; ils leur infligent, dit spirituellement Fabret, « le supplice de la question ».

Le doute du scrupuleux ne diffère pas de celui du psychasthénique, sauf qu'il porte sur un problème d'ordre moral. « A-t-il suffisamment résisté à des tentations contre la pureté, la foi, la charité ? S'est-il confessé dans les dispositions requises ? A-t-il accompli la pénitence qui lui avait été imposée ? A-t-il eu vraiment l'intention de s'en acquitter quand il récitait la prière qui lui avait été prescrite ? Autant de questions — et parmi les plus banales — qu'il se pose à tout instant, sans raison sérieuse et sans pouvoir arriver à les résoudre. Ces doutes l'assiègent, le harcèlent, l'angoissent et, pour tâcher de les réduire, il a recours, lui aussi, à des vérifications perpétuelles, c'est-à-dire des examens de conscience qu'il recommence sans se lasser. Mais plus il s'examine et moins il y voit clair, car on sait assez que, pour lire un texte, la bonne méthode n'est pas de mettre son nez dessus... Le pauvre scrupuleux arrive d'autant moins à se rassurer qu'il ne veut se contenter que d'une certitude absolue en des choses qui ne la comportent pas. Je ne suis pas métaphysiquement certain d'être en état de grâce... je vis tranquille pourtant, satisfait de la certitude morale qui est seule possible en ce domaine. Le scrupuleux, lui, voudrait toujours avoir l'évidence; il voudrait avoir une certitude qu'il n'est possible d'obtenir.. et le voilà condamné à une inquiétude perpétuelle.

Pour en sortir, il a finalement recours à un confesseur ou à son directeur, avec l'espoir qu'il trouvera, près d'eux, cette paix qu'il ne peut conquérir tout seul.

Tout aussi pénibles sont les obsessions qui assaillent les psychasthéniques. On entend par « obsession » en psychopathologie une représentation (image ou idée) qui s'impose à la conscience et de façon à peu près continue, malgré tous les efforts faits pour la chasser. Il lui arrive parfois d'être momentanément refoulée dans l'inconscient par une distraction ou un travail assez absorbants pour capter l'attention mais, même alors, elle est comme aux aguets, cherchant à profiter de la première occasion pour pénétrer par effraction dans le champ de la conscience claire.

Elle a ceci de particulier qu'elle est « discordante », c'est-à-dire en désaccord avec la mentalité habituelle du sujet et le cours normal de ses pensées. C'est ainsi qu'une excellente mère de famille, aimant beaucoup ses enfants, sera poursuivie par la pensée de leur faire du mal. Pire encore, elle se sentira violemment poussée à leur en faire en effet, à les blesser avec son couteau quand elle prend ses repas à côté d'eux.

Car l'obsession est « impulsive », en même temps que discordante. Elle passe à l'acte, à des degrés divers d'ailleurs, et avec d'autant plus de succès qu'il s'agit de choses plus insignifiantes. Celui-ci fera trois fois le tour du billard chaque fois qu'il entre dans un café et celle-là, quand elle va faire son marché chaque matin, ira toucher la devanture de tous les magasins ou tous les arbres des trottoirs.

En bons psychasthéniques, les scrupuleux sont souvent, eux aussi, obsédés par des images ou des pensées « discordantes » et qui leur font horreur parce qu'elles sont en opposition radicale avec leur mentalité. Une jeune fille parfaitement pure ne pourra se débarrasser d'images lubriques, qui la poursuivront d'autant plus violemment qu'elle voudra s'en garder davantage, les jours où elle aura communié par exemple. Un prêtre, à la foi vive et ardente, aura l'esprit hanté par les blasphèmes les plus affreux, et justement aux moments où il voudrait adorer Dieu avec plus de ferveur : quand il prononcera les paroles de la consécration ou qu'il communiera.

Cette discordance de l'idée obsédante pose un petit pro-

blème de psychologie qu'il n'est d'ailleurs pas très difficile de résoudre. Elle s'explique aisément par une loi bien connue : la loi d'association par contraste. Quelle qu'en soit la raison, c'est un fait qu'une idée suggère tout naturellement l'idée qui lui est contraire et que nous associons couramment, même dans le langage habituel, le bien et le mal, l'amour et la haine, la vertu et le vice. Le bien que l'on souhaite à une personne aimée fait penser au mal qui la menace; l'amour que nous voulons avoir pour Dieu, à la haine dont nous devons par dessus tout nous défendre à son égard; la pureté que nous voulons garder coûte que coûte à l'impureté dans laquelle il est parfois si facile de tomber.

Chez un être bien équilibré, quand elle est suggérée, l'idée opposée à celle qui occupe le champ de la conscience tombe tout naturellement dans l'inconscient; mais le scrupuleux, ce douteur, cet aboulique, cet inquiet est effrayé jusqu'à l'affolement par la pensée de faire ce dont il a le plus d'horreur, de perdre ce à quoi il tient le plus. Le voici comme pris de vertige, comme fasciné par l'idée du mal qu'il redoute et dans l'impossibilité de s'en distraire. C'est justement parce qu'il veut absolument être parfaitement pur qu'il a l'esprit rempli d'imaginations sensuelles; c'est parce qu'il veut aimer Dieu de tout son cœur qu'il est obsédé par des pensées de blasphème... comme on tombe dans un précipice d'autant plus sûrement qu'on le redoute davantage.

C'est dire que, bien loin de le rendre coupable, ces obsessions sont au contraire la meilleure preuve de son amour de Dieu et de son culte pour la pureté. Cela ne les empêchera pas pourtant, dans certains cas, de se traduire en acte : le blasphème qui hante la pensée sera proféré effectivement; les imaginations lubriques obsédantes conduiront aux attitudes et aux mouvements qu'elles suggèrent. Ceci encore en vertu d'une loi psychologique, bien connue elle aussi, qui veut qu'une image occupant seule le champ de la conscience aboutisse fatalement à l'acte correspondant sans qu'intervienne la liberté du sujet et par conséquent sans que soit engagée sa responsabilité. C'est justement ce qui arrive quelquefois dans le cas des obsédés.

Les doutes morbides et les obsessions ne sont pas les seuls troubles dont souffre le psychasthénique ; il est également sujet à des phobies, c'est-à-dire des peurs folles, d'une très grande intensité et sans aucune proportion avec la cause qui les provoque : l'un éprouvera une crainte angoissante accompagnée de palpitations et de tremblement généralisé quand il se trouve devant un espace vide (agoraphobie) et l'autre, quand il se verra dans une pièce fermée (claustrophobie). Celui-ci aura la phobie de la poussière (mysophobie) et celui-là, du sang (hematophobie) ; cet autre, des maladies (nosophobie), un autre encore, de la rougeur (ereuthophobie). Le nombre de ces phobies est incalculable et leur nature varie à l'infini.

Evidemment le scrupuleux n'en est pas à l'abri ; elles porteront dans son cas sur tout ce qui est susceptible d'intéresser la conscience, de près ou de loin. Devant l'acte le plus insignifiant, la phrase la plus banale à prononcer, à achever une fois qu'il l'aura commencée, il sera dominé par la crainte angoissante de commettre une faute grave et pour la surmonter, il lui faudra déployer une énergie considérable, heureux encore quand il y arrive.

Après cet aperçu sommaire des troubles dont souffre le scrupuleux, on comprend aisément combien ils lui rendent la vie pénible, et d'autant plus qu'ils sont « conscients », comme disent les psychiatres, c'est-à-dire que le malade se rend parfaitement compte de leur caractère anormal, pathologique. Pour arriver à s'en défaire, il bande toutes ses énergies, mais sans succès ; il s'épuise en efforts vains et inutiles. Le délirant lui, ne souffre pas parce qu'il s'incorpore son délire ; il se l'assimile. Il vit dans une parfaite euphorie quand il se croit « le tsar de toutes les Russies » ou le « Prince de Sagan », même quand il s'imagine être une bête fantastique et monstrueuse, comme cette pauvre malade de l'hôpital Sainte-Anne, à Paris, que le Professeur G. Dumas présentait à ses élèves, il y a 20 ans, après son cours sur les délires et qui était toute fière et toute heureuse de se proclamer : « le quadrucéphale à l'œil vert ».

Le psychasthénique et le scrupuleux, eux, ne l'enten-

dent pas de cette oreille. Leur folie, si folie il y a — est une folie lucide; ils en souffrent; ils font tout ce qu'ils peuvent pour se débarrasser des idées qui les harcèlent, vivent dans une lutte continuelle et stérile, à bout de ressources, on les voit qui s'agitent, secouent violemment la tête, battent l'air de leurs poings, ou même se frappent eux-mêmes, dominés par ce que P. Janet appelle des « agitations forcées ». Quelquefois, ce sont des paroles de réprobation, énergiques et fort peu àcadémiques ou des injures bien senties — et très peu académiques, elles aussi — à l'adresse du démon dont ils se croient la victime.

Mieux que toutes ces analyses abstraites, les naïves confidences d'un bon et brave psychasthénique aideront à comprendre ce qui se passe dans l'esprit de ces malades.

« Tout d'un coup ça me serre l'estomac, ça me prend à la gorge et ça me travaille le caillou. Les mauvaises idées arrivent... et j'en ai pour une heure à raisonner avec. Je veux les chasser, elles reviennent, elles me travaillent... Je ne suis plus le même quand j'y pense... Les idées me passent dans la cervelle et reviennent tout le temps malgré moi : ce n'est pas à moi toutes ces idées. Quand je les écoute, je deviens quelqu'un de bête, de fou, je ne sais qui je suis. Mon Dieu, c'est terrible d'être en lutte comme ça, d'avoir une cervelle qui tourne sans que je puisse l'arrêter, d'être fou et d'être pourtant raisonnable. Je sais bien que je ne veux pas faire tout ce que j'ai dans les idées. Je suis double; il y en a un qui chamaille l'autre. En même temps que je suis là, à faire tous mes efforts pour comprendre, raisonner ce que je veux faire, il y a dans mon esprit une autre pensée comme étrangère qui s'impose à moi, me distrait, m'empêche de faire ce que je voudrais, ce à quoi elle arrive toujours » (1).

On voit comment devant l'étrangeté de ses obsessions, leur « discordance » et leur incoercibilité, le malade peut en arriver à une sorte de dissociation psychique, de dédoublement de la personnalité ou à des troubles graves apparentés au délire d'influence.

(1) Hartenberg, *Les psychonévroses anxieuses*, p. 126.

En règle très générale pourtant, l'intelligence, qui peut être très brillante, n'est pas atteinte par la psychasthénie et le scrupule. Certains esprits fort distingués, très cultivés et remarquablement doués n'échappent pas aux atteintes de ce mal, quelle que soit d'ailleurs leur connaissance théorique des lois de la morale. On voit des moralistes connus, dont les ouvrages font autorité, qui sont incapables de se conduire eux-mêmes et de dominer leurs doutes obsédants. P. Janet, qui pourtant n'avait affaire qu'à de très grands psychasthéniques, a pu écrire : « J'ai souvent été frappé de la supériorité intellectuelle véritable d'un grand nombre de ces malades » (1).

Quant à la délicatesse des sentiments, elle est presque toujours très grande chez eux. Ce sont des natures très délicates, très fines, très sensibles, souvent douées d'un sens artistique très sûr et très profond.

S'il fallait les faire rentrer dans l'un des types décrits par Heymans dans sa classification des caractères, il n'y aurait pas à hésiter, c'est parmi les émotifs, inactifs, secondaires, les sentimentaux, qu'il faudrait les ranger ; émotifs, il sont facilement ébranlés ; inactifs, ils s'intéressent à leur vie intime beaucoup plus qu'aux évènements extérieurs ; secondaires, ils retentissent longuement aux ébranlements reçus. Ces caractères (e. n a. s) sont de tous, les plus riches de vie intérieure, les plus délicats mais les plus fragiles aussi, les plus vulnérables et les plus sujets aux maladies mentales.

Telle est la symptomatologie du scrupule qui ne présente guère de difficulté. Son étiologie par contre est assez obscure et sujette à discussion.

Le problème ne porte que sur le vrai scrupule dont il faut distinguer certaines crises de doutes plus ou moins obsédants, d'inquiétudes de conscience déraisonnables qui viennent interrompre, pour un temps plus ou moins long, le cours d'une vie parfaitement saine et bien équilibrée. On connaît le cas de S. Ignace qui n'avait pourtant rien du psychasthénique et l'épreuve si terrible par laquelle il

(1) *Obsessions et psychasthénie*, t. I, p. 354.

passa après sa conversion à Manrèse. Il est vrai qu'elle s'explique suffisamment par l'intervention du démon qui ne fut pas douteuse, mais il peut arriver que des accidents semblables se produisent sans que rien puisse faire soupçonner l'action d'une cause préternaturelle, à la suite d'une fatigue prolongée, d'une crise de croissance, d'une forte secousse morale, à l'occasion d'une décision importante à prendre, après une conversion loyale quand c'est l'ardeur excessive du néophyte qui règle prières, jeûnes, examens, on voit des sujets, indemnes de toute prédisposition, tomber dans des troubles de conscience insuffisamment motivés, des craintes déraisonnables et obsédantes, un état d'irrésolution et d'hésitations perpétuelles. C'est là une maladie accidentelle, épisodique, qui s'explique par le surmenage physique et plus encore moral, et disparaît sans laisser de trace avec le repos, la détente et la suppression de la cause qui l'a fait naître.

Il en est tout autrement du scrupule vrai. C'est une psychopathie que les psychiatres s'accordent à déclarer « constitutionnelle » et non pas « accidentelle » ; constitutionnelle, c'est-à-dire tenant à la constitution même du sujet. Pour n'invoquer qu'un nom qui fait autorité, le Professeur Lhermitte, dans l'article déjà cité *Direction spirituelle et psychopathologie*, après avoir parlé de la psychasthénie, dans laquelle nous avons dit qu'il faisait entrer le scrupule, et d'autres affections mentales, écrit : « Tous les types de psychopathie dont j'ai rappelé les traits essentiels reconnaissent sans exception une origine constitutionnelle... Certes cette disposition congénitale peut demeurer latente ou, selon le terme des généticiens, récessive, mais ce que je veux dire, c'est que si l'on cherche, chez les anxieux, les obsédés, les psychasthéniques, hypocondriaques ou autres, une tare héréditaire de même sens, on la découvre sans effort ».

Ceci explique pourquoi les scrupules apparaissent généralement de très bonne heure : dès la jeunesse ou l'adolescence. Les Drs Pitres et Régis l'ont montré de façon précise en publiant les résultats d'une enquête portant sur

cent psychasthéniques : 73 femmes et 27 hommes; c'est à peu près la proportion dans laquelle les deux sexes sont atteints d'ordinaire. Il ressort de cette enquête que les premiers symptômes se sont montrés entre cinq et dix ans pour quatorze sujets, entre onze et quinze ans pour trente-deux, entre seize et vingt pour onze, entre vingt et vingt-cinq pour quatorze, c'est-à-dire que quatre-vint-quatre pour cent des malades avaient été atteints avant leur vingt-sixième année.

Mais, pour venir en aide au scrupuleux, il ne suffit pas de savoir que son mal est héréditaire, ce qui serait plutôt de nature à décourager toute tentative de traitement, l'essentiel est de connaître les mécanismes physiologiques ou psychiques mis en œuvre par l'hérédité pour provoquer le scrupule; or c'est ici que le problème devient obscur. Sans doute on connaît depuis longtemps l'influence prépondérante d'un déséquilibre du système neuro-endocrinien, et plus spécialement du vago-sympathique, sur les scrupules, mais l'anatomie pathologique de l'encéphale est négative, On songe alors tout naturellement à un dérèglement fonctionnel, et non pas lésionnel, sur lequel les nouvelles thérapeutiques de choc permettraient de projeter quelque lumière. Elles ont en effet mis en évidence le rôle essentiel du diencéphale, plus précisément de l'hypothalamus, sur les hyperthymies (manie et mélancolie) mais sur la psychasthénie et les obsessions elles sont sans effet. Le Professeur Jean Delay le dit expressément : « L'electrochoc qui guérit la mélancolie ne guérit pas les obsessions » (1). Et il cite l'observation d'un malade qui était simultanément mélancolique et psychasthénique; traité par la méthode de Cerletti, il a guéri de sa mélancolie tout en restant psychasthénique : « L'électro-choc a fait disparaître les idées délirantes et la mélancolie, il a laissé persister les obsessions de la psychasthénie. Les premières dépendent en effet d'un trouble thymique élémentaire, les autres appartiennent à une sphère psychique beaucoup plus élaborée et intellectualisée ».

Puisque nous sommes, avec le scrupule et la psychas-

(1) *L'électro-choc et la psycho-physiologie*, p. 72.

thénie, dans « une sphère psychique élaborée et intellectualisée », il n'est pas étonnant qu'on ait tenté de leur trouver une étiologie psychique, sans pour autant exclure l'intervention d'une cause organique que Janet et Freud lui-même ne nient pas.

Pour Janet, la psychasthénie s'explique par un abaissement de ce qu'il appelle la « tension psychologique », cette qualité de la force psychique dont dépend le degré de synthèse mentale dont nous sommes capables. Une tension insuffisante rend impossible les actes plus complexes, plus difficiles et tout spécialement ceux qui supposent une adaptation convenable au réel, tout en permettant ceux qui sont plus simples, plus faciles et plus détachés du réel ; c'est ainsi que, chez le psychasthénique, les doutes continuels et les phobies remplaceront la certitude et la maîtrise de soi. Les obsessions, elles aussi, sont un mode de pensée d'ordre inférieur qui s'explique par l'irruption de l'inconscient dans le conscient à la faveur d'un abaissement de la tension psychologique.

Il n'est pas jusqu'aux « agitations forcées » dont cette théorie ne puisse rendre raison. Janet les explique par un phénomène de « dérivation » : lorsque une force est incapable de produire l'acte pour lequel elle a été mobilisée, elle se liquide et se dépense dans une activité d'ordre inférieur et inutile. C'est quand le pauvre scrupuleux ne peut arriver, malgré tous ses efforts, à dominer les doutes, les obsessions et les phobies contre lesquels il se débat, qu'il s'agite, frappe du poing sur la table ou se met à courir d'une façon désordonnée...

Quant à l'origine de cette tension psychologique Janet ne fait pas difficulté pour reconnaître qu'il « ignore complètement ». « On ignore complètement à quoi tient cette baisse du courant du cerveau, s'il y a un organe spécial qui produit cette tension et qui la règle, si cet organe est dans l'écorce ou en dehors, dans telle ou telle glande à sécrétion interne » (1).

(1) *Les obsessions et la psychasthénie*, t. I, p. 615.

Cette interprétation de la psychasthénie explique bien d'une façon générale les divers troubles dont souffrent ces malades; elle rend moins bien compte du caractère spécial de chaque phobie, de chaque obsession en particulier. Il est vrai que, dans certains cas, la cause déterminante sera facile à trouver : c'est un choc émotif qui aura fait naître chez l'un la phobie des maladies et chez l'autre l'obsession sexuelle ; très souvent pourtant, rien dans le passé connu du malade ne donnera la clef d'une telle fixation et Janet qui a longuement décrit la psychologie des obsédés n'a pas étudié la psychogénie des obsessions.

C'est au contraire l'un des buts poursuivis par Freud et ses élèves. En schématisant peut-être à l'excès leur interprétation des névroses, on pourrait dire que, d'après eux, elles viennent d'un conflit entre les forces psychiques qui sont entrées en lutte à un moment donné, conflit qui abouti au refoulement de certaines tendances dans l'inconscient. Refoulées, ces tendances ne sont pas mortes; elles cherchent au contraire, à tout instant, à forcer la porte de la conscience et elles y réussissent parfois mais sous un travestissement, sous le couvert de symboles qui les rendent méconnaissables et tolérables pour la conscience. Ces travestissements, ces symboles ce sont justement les symptômes névrotiques (phobies, obsessions).

Nous n'insisterons pas davantage sur l'interprétation que le Maître de Vienne a donnée des névroses, parce qu'il nous semble que, si elles peuvent rendre compte de certaines phobies et de certaines obsessions bien déterminées, elles expliquent moins bien l'état d'aboulie, d'insécurité, de tristesse que nous avons dit être le fond mental du psychasthénique et du scrupuleux, les doutes perpétuels, les phobies et les obsessions multiples et variées auxquelles ils sont en proie.

Mais nous ferons remarquer que les psychanalystes eux-mêmes, qui pourtant insistent avant tout sur le mécanisme psychologique de l'obsession, reconnaissent qu'elle suppose une constitution physique spéciale.

« Il faut nous garder de cette vue étroite, écrit Steckel, unilatérale qui se borne à considérer la structure psychi-

que des obsédés, sans y joindre l'examen de leur constitution physique,.... Les maladies obsessionnelles sont issues de mariages malheureux, de mariages qui impliquent déjà les éléments d'une hérédité biologique grosse de contradictions » (1).

La cause du scrupule et de la psychasthénie n'est ni purement somatique ni purement psychique. Elle est psycho-somatique et leur traitement rationnel suppose une psychothérapie et une physiothérapie associées. Ce qui nous amène, en terminant, à dire qu'il serait assez indiqué d'adopter à leur endroit la terminologie de Dubois de Berne et de les appeler non pas « névroses » mais « psycho-névroses ».

Vals, près Le Puy Albert Barbaste.

(1) Cité par Gallot, *Essai sur la psychologie et la physiologie des obsédés*, p. 82.

ÉTUDES LASALLIENNES

Il y a trois siècles, le 30 avril 1651, naissait à Reims Jean-Baptiste de la Salle, qui devint chanoine de la cathédrale, « prêtre et instituteur des Frères des écoles chrétiennes ». De grandioses cérémonies civiles et religieuses ont fastueusement célébré à travers le monde celui que Léon XIII proclamait successivement bienheureux (19 février 1888) et saint (24 mai 1900).

L'Institut des Frères avait préparé ce centenaire de longue date ; l'Eglise voulut s'y associer.

Les solennités de la béatification du Frère Bénilde (1), le 4 avril 1948, qui fut au XIXe siècle, pendant plus de 30 ans, maître d'école à Saugues (Haute-Loire), constituèrent un magnifique prélude aux fêtes de 1951. Le Souverain Pontife, à cette occasion, devant une foule d'élèves venus de toute la catholicité, combla d'éloges le bienheureux, l'Institut qui lui avait donné son empreinte spirituelle et le fondateur, modèle unique de la sainteté lasallienne. Pie XII mit le sceau à ses bontés en déclarant, le 15 mai 1950, cinquante ans après la canonisation, saint Jean-Baptiste de la Salle patron de tous les éducateurs chrétiens (2).

La publication de l'*Histoire générale de l'Institut*, entreprise par Georges Rigault et dont le premier tome parut en 1937, restera sans doute, au cours de ce demi-siècle, une des plus heureuses initiatives de l'Institut (3).

Il serait impossible de dresser la liste de tout ce qui fut publié pour exposer, louer, critiquer les méthodes pédagogiques du chanoine rémois. Il n'y a pas d'historien ou de pédagogue qui n'ait

(1) G. Rigault, *Un instituteur sur les autels : le bienheureux Bénilde, 1805-1862*, Paris. Librairie générale de l'enseignement libre, 1947, 8°, 278 p. ; *Bulletin de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes*, Tipografia vaticana, 29e année, n° 114, juillet 1918, numéro spécial sur les fêtes romaines de la béatification. On y lira l'homélie du Pape ; voir aussi *Documentation catholique*, 23 mai 1948, col. 641-652.

(2) *Acta Apostolicae Sedis*, t. 32, 1950, p. 631.

(3) G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles Chrétiennes*, Paris, Plon, 8 vol. 8°, 1937-1951 ; un 9e et dernier volume est prévu. J'ai largement utilisé le 1er volume : *L'œuvre pédagogique et religieuse de saint Jean-Baptiste de la Salle.*

relevé, peu ou prou, la nouveauté ou l'influence des écoles primaires fondées par Jean-Baptiste de la Salle, comme aussi bien, précédemment, la nouveauté du *Ratio studiorum* des jésuites, son influence sur l'enseignement secondaire et les méthodes scolaires des XVI[e] et XVII[e] siècles (4). Les discours officiels et les panégyriques viennent de célébrer à nouveau les mérites et l'originalité de l'éducation populaire des Frères. L'audace tranquille de leur instituteur eut, certes, des devanciers. Saint Pierre Fourier († 1640), le chanoine Roland († 1676) à Reims précisément, le Père Barré († 1686) à Rouen, Charles Démia († 1689) à Lyon, pour ne citer que des noms connus, furent des initiateurs de valeur dont le rayonnement n'est pas éteint (5).

(4) Voir, par exemple, le *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* de Ferdinand Buisson, Paris, Hachette, 1re p., t. 1, 1887; E. Rendu, art. *Frères des écoles chrétiennes*, p. 1109-1115; t. 2, G. Compayré, art. *Jésuites*, p. 1419-1424; anonyme, *La Salle*, p. 1514-1523.

(5) On ne peut oublier l'intrépide Bourdoise. Son apostrophe à Monsieur Olier est célèbre : « Je souhaiterais volontiers voir une école dans un esprit surnaturel, dans laquelle, en apprenant aux enfants à lire et à écrire, on les pût disposer et former à être de bons paroissiens. Car de voir qu'une charité fasse une dépense pour leur faire apprendre à lire et à écrire seulement, et qu'ils n'en deviennent pas meilleurs et plus chrétiens, c'est dommage, et néanmoins c'est ce qui se pratique le plus communément. Aujourd'hui toutes sortes d'enfants vont aux écoles, mais à des écoles qu'on leur fait d'une manière toute naturelle ; ainsi il ne faut pas s'étonner si, dans la suite, on en voit si peu qui vivent chrétiennement, parce que pour faire une école qui soit utile au christianisme, il faudrait avoir des maîtres qui travaillassent à cet emploi en parfaits chrétiens, comme des apôtres sans intérêts, et non en mercenaires, regardant cet office comme un chétif métier, inventé pour avoir du pain... Pour moi, je le dis du meilleur de mon cœur, je mendierais volontiers de porte en porte pour faire subsister un vrai maître d'école. Comme saint François Xavier, je demanderais à toutes les universités du royaume des hommes qui voulussent non pas aller au Japon et dans les Indes prêcher les infidèles, mais du moins commencer une si bonne œuvre » (lettre de 1649, citée par J. Darche, *Le saint abbé Bourdoise*, Paris, Oudin, 1884, t. 1, p. 236-237; voir aussi P. Schœnher, *Histoire du Séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet*, Paris, Desclée, 1909-1911, et *La Vie du Vénérable... Adrien Bourdoise*, Bibl. de la Chambre des députés, ms. 1258 bis, livre 4, ch. 13.

L'acuité du problème des écoles était vivement ressentie par les meilleurs esprits. Olier et Barré firent partie de l'*Association* fondée par Bourdoise en 1649 et placée sous le patronage de saint Joseph, dont le culte était très florissant, *pour le recrutement des maîtres d'écoles*. Un peu partout, et notamment à Paris, s'ouvraient des « écoles charitables », se fondaient des Instituts laïcs et religieux; voir M. Fosseyeux, *Les*

Cette tranquille audace ne s'explique, en définitive, que par la valeur spirituelle et la sainteté du fondateur, dont l'unique ambition fut toujours, en dépit des obstacles, d'adhérer dans une vue de foi à la volonté de Dieu clairement connue et aux desseins de la Providence.

Est-il prématuré d'insister sur la spiritualité de Jean-Baptiste de la Salle? Si sa pédagogie, en réalité, est universellement appréciée, sa vie intérieure, le chemin qu'il suivit sous la motion de la grâce, la doctrine spirituelle que lentement il élabora au profit de ses disciples et des éducateurs chrétiens, ne sont guère connus. Les manuels se transmettent des appréciations sommaires. Pourtant cet homme, mené et formé par Dieu en vue d'une œuvre religieuse spécialisée, possède, qu'on le veuille ou non, son originalité, « sa » voie.

Il pourrait sembler facile de dire comment le saint répondit à l'appel personnel que Dieu lui fit entendre. Ce serait présomption de le croire, car le problème critique des textes arrête dès l'abord tout travail en profondeur. Aussi voudrais-je tenter d'exposer sommairement l'état des études lasalliennes, ébaucher les difficultés de *Monumenta lasalliana* si désirables et introduire dans la recherche des sources. Je n'apprendrai sans doute pas grand chose aux

écoles de charité à Paris sous l'ancien régime, Paris, 1912. Une cousine à la mode de Bretagne de Jean-Baptiste, Françoise Marquette de la Salle († 1697), sœur du jésuite explorateur († 1675), ouvre une école gratuite de filles à Laon. Les « Sœurs Marquette » ou « Sœurs des écoles chrétiennes » deviendront les sœurs de la Providence de Laon, qui existent toujours. Le 17e siècle fourmille de bonnes volontés éparses; un peu partout des particuliers se font maîtres d'écoles, et les soutiens matériels affluent.

Blain, dans son *Discours* liminaire *sur l'institution des maîtres et des maîtresses d'écoles chrétiennes et gratuites*, a retracé l'histoire des tentatives antérieures. A Lecoy de la Marche a écrit un chapitre fort intéressant sur l'instruction des filles depuis le moyen âge (*L'Institut de Saint-Maur fondé par le R. P. Barré...*, 1886, ms. Archives de la Maison-Mère, ch. 1). G. Rigault a repris la question sur nouveaux frais (t. I). Tous ces établissements donnèrent naissance à des initiatives pédagogiques que les héritiers des fondateurs, les biographes et les historiens revendiquent au bénéfice des personnages qui les intéressent. Il est difficile d'aboutir à des conclusions sans consulter les documents d'archives. Le capucin Henri de Grèzes, se faisant fort de suivre le *Discours* de Blain, semble priver de la Salle, au profit de Barré, de certaines innovations que Rigault s'est empressé de lui restituer, incriminant « le style oratoire du chanoine » (p. 83)! On ne peut se prononcer avec certitude.

spécialistes, ni surtout aux Frères (6). Mais, en attirant l'attention de lecteurs moins avertis, contribuerai-je peut être, je le souhaite, au rayonnement de la doctrine spirituelle de saint Jean-Baptiste de la Salle.

I. — État des études de spiritualité lasallienne

1° *Dans l'histoire générale de la spiritualité.* — Les biographes ont traité abondamment de la vie intérieure du fondateur. Certes, depuis que le chanoine Blain les a détaillés à la mode des *Vitae* anciennes, nous connaissons, — tels sont les titres de ses chapitres, — *la pureté de la foi de M. De la Salle, la grande confiance que M. De la Salle avait en Dieu, son détachement admirable et son abandon héroïque à la divine Providence, la charité du S. Prêtre, l'amour de M. De la Salle pour Notre-Seigneur Jésus-Christ,* etc. Rien d'ailleurs ne nous permettait d'en douter.

Nous n'en restons pas moins embarrassés pour apprécier la place du saint dans l'histoire de la spiritualité. Les meilleurs manuels l'oublient ou n'en font pas grand cas. Bremond ne le cite ni dans sa galerie des écrivains et des disciples de l'école française, ni parmi les tenants de la dévotion à l'Enfant-Jésus, et pas davantage au milieu des éducateurs spirituels. Cayré énumère quelques ouvrages et résume fort brièvement la *Méthode d'oraison* (7). Seul, semble-t-il, Mr Pourrat lui réserve quelques bonnes pages. Il étudie surtout la pratique de la présence de Dieu et en recherche les sources (8). L'important chapitre que Mgr G. Lercaro, l'actuel archevêque de Ravenne, consacre à l'oraison lasallienne, s'il n'est pas de tous points original, a du moins le mérite de la hausser au rang des méthodes classiques et d'en présenter une analyse complète (9).

(6) Les Frères excuseront les inexactitudes et les ignorances qu'ils pourraient rencontrer dans ces pages. Qu'ils me pardonnent surtout d'oser aborder pareil sujet en profane !

(7) F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. 3, Paris, Desclée, 1943, p. 123-125. É. Maire, article *Jean-Baptiste de la Salle* dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. 3, 1926, col. 1190-1192, mentionne laconiquement trois ou quatre écrits du saint.

(8) P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, 5e éd., Paris, 1930, p. 387-396. Les quelques lignes de A. Tanquerey (*Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, Desclée, 8e éd., 1928, p. XLV) sont trop sommaires. A Saudreau cite sans les commenter (*La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands maîtres de la spiritualité*, 2e éd., Paris, Amat, 1909, p. 585-587) quelques phrases du fondateur sur l'oraison de simple attention.

(9) Giacomo Lercaro, *Metodi di orazione mentale*, Genova, Bevilacqua et Solari, 1947, p. 151-174. Cette étude des différentes formes

2° *La part de la spiritualité dans les meilleures biographies.* — Je reviendrai plus loin sur les premières biographies du saint, considérées jusqu'ici comme des sources et que chaque nouvelle *Vie* pille à plaisir. Mais nous sommes en droit d'attendre des études sérieuses de la part des historiens modernes qui s'intéressent à notre héros. Pour l'heure de quoi disposons-nous ?

Au XIXe siècle, peu d'ouvages, en fait, nous intéressent. Certes, les panégyristes fleurissent, surtout au temps du deuxième centenaire de la fondation (1881) et lors de la béatification (1888). L'Institut s'est plu à rassembler cette rhétorique d'apparat, où nous n'avons à peu près rien à glaner (10). L'abbé Cellier ne donne, un peu plus tard, que de vaines et fades élévations sur un thème on ne peut plus riche : *de la Salle, gloire et modèle du clergé.* Le travail devra être repris (11).

L'année même de la canonisation paraît la *Vie* écrite par le sulpicien Jean Guibert, le biographe le plus consciencieux de tout le siècle qui s'achève. Solidement étayée par un travail d'archives, elle est sobre et vivante, bien que trop hâtive encore. Malheureusement, l'auteur n'a pas analysé les œuvres spirituelles du fondateur, — c'est à peine si la *Méthode d'oraison* est mentionnée (p. 598), — ni non plus tenté de tracer les lignes maîtresses de sa vie intérieure (12).

Georges Rigault est, sur ce terrain, un initiateur. Trois chapitres très étudiés de son premier volume (p. 435-539) sont consacrés à la présentation et à la critique des écrits lasalliens. L'historien ne cherche pas à débrouiller d'une manière définitive les problèmes de l'authenticité et des sources, ni à approfondir les caractères de

d'oraison méthodique se recommande par sa simplicité et son objectivité. On peut la rapprocher des très heureuses notes sur l'oraison du chanoine rémois que Mgr Paulot inséra à plusieurs reprises dans le *Bulletin du diocèse de Reims* au cours de 1938.

(10) Les plus grands noms de la chaire française célébrèrent le nouveau bienheureux : Turinaz, Besson, Freppel, d'Hulst, Gay, Monsabré, Matignon, Tissot, F. Lagrange, etc. Les entretiens du supérieur général des missionnaires de saint François de Sales, prononcés à la Maison-Mère en mars 1888, méritent d'être rappelés (*Triduum célébré en l'honneur du Bx...*, Paris, Procure, 1888). L'abbé Auguste Carion donna le récit des fêtes du *Deuxième centenaire de la fondation...*, Paris, Maison-Mère, 1881.

(11) J. Cellier, *Le Bx Jean-Baptiste de la Salle, gloire et modèle du clergé*, Montreuil-sur-Mer, 1896.

(12) J. Guibert donna un résumé de son livre sous le titre *Vie et vertus de S. Jean-Baptiste de la Salle*, Procure-Poussielgue-Mame, 1901, rééd. 1923.

la spiritualité du fondateur. Mais son ébauche, si riche déjà, indique la route.

3° *Etudes particulières.* — Ces deux hommes, qui ont bien mérité de l'Institut, n'ont pas pour autant découragé les amateurs de spiritualité lasallienne. Des fouilles restreintes ou même des vues d'ensemble ont été tentées. Les Frères surtout cherchent à mieux pénétrer l'esprit de leur fondateur et à le mieux faire comprendre (13). Ces travaux sont de genres fort divers. Distinguons les études apologétiques, les adaptations modernes, les travaux partiels et les essais de synthèse.

1) *Les études apologétiques.* — Inutile d'insister longuement. Le chanoine Blain déjà, — il est resté le modèle du genre, — s'est échauffé à démontrer que Jean-Baptiste, frère et oncle de jansénistes ou de jansénisants notoires, n'était pas du parti ; que, accusé de quiétisme, on n'en trouvait pas même une ombre dans ses écrits, ce qu'à Dieu ne plaise ! C'est un dessein analogue que nous retrouvons, de-ci de-là, dans l'ouvrage de l'abbé Albert Tesnière publié à Paris en 1897 : *Un antagoniste du Jansénisme, ou Mission eucharistique du bienheureux Jean-Baptiste de la Salle.* On verra plus loin que les affirmations les plus nettes du saint en faveur de la communion fréquente sont reprises d'ailleurs. Lorsque le *Recueil* insiste avec vigueur et déclare qu'« il n'y a rien qui dispose mieux à la communion suivante que la précédente », il copie un texte éminemment anti-janséniste d'Antoine Vatier (14). La doctrine eucharistique de Jean-Baptiste reflète exactement celle du milieu dans lequel il a été formé et a vécu. On citerait quantité d'auteurs qui parlent et écrivent comme lui. Il n'est en l'occurrence ni un précurseur, ni un batailleur (15). Ce qui n'enlève évidemment rien à l'enseignement si ferme du saint sur la communion. L'intention apologétique est très sensible dans beaucoup d'ouvrages lasalliens du XIXe siècle et les rend à peu près inutilisables.

(13) Je ne dispose pas des conférences de spiritualité lasallienne, faites par les Frères Directeurs, Visiteurs ou Assistants dans les premiers et les grands noviciats ou pendant les retraites, ni même des lettres circulaires des supérieurs généraux, à l'exception des *Circulaires instructives* du Frère Imier-de-Jésus (1913-1923), Paris, Procure, 1923. La moisson y serait sans doute abondante.

(14) Si ce texte n'était pas emprunté littéralement à Vatier, on pourrait le croire fortement influencé par Barré qui déclare dans une « conférence pour apprendre à bien communier » : « La communion est la grande disposition à la communion même » (*Lettres spirituelles*, Toulouse, Douladoure, 1876, *Sur le Saint-Sacrement*).

(15) Je n'ai pu me procurer l'ouvrage de R. O. Grippo, *Le jansénisme et saint Jean-Baptiste de la Salle,* Naples, 1946.

2) *Les adaptations modernes.* — Le souci de présenter une pensée assimilable aux esprits de notre temps est on ne peut plus louable. Mais toute adaptation est un risque : risque de déformer la doctrine ancienne en la faisant rentrer dans des cadres qui lui conviennent mal, ou d'imposer, sans trop s'en rendre compte, sa propre manière de voir. Le gauchissement peut se réaliser d'une manière insensible et devenir inévitable.

Un belge, le Frère J. Herment, a publié successivement *La spiritualité,* puis *La doctrine spirituelle de saint Jean-Baptiste de la Salle.* La joie qu'on éprouve à lire ces titres s'estompe trop rapidement, car nous ne trouvons dans ces ouvrages qu'un développement classique de la vie spirituelle en général, où quelques perles, — des textes du fondateur, — ont été dispersées. Avec quel plaisir l'esprit se repose dans la lecture enrichissante de ces textes, beaucoup trop rares. Pourquoi donc avoir émasculé la pensée originale de cette âme de saint qui révélait son expérience spirituelle? C'était justement cette expérience ascétique et mystique que nous pensions découvrir (16).

Dans un petit livre récent, *Appel du Christ au don total* (17), le Frère Bernard nous offre, sous la forme de réflexions à l'intention des « religieux éducateurs », un florilège de toute beauté, composé d'extraits de saint Jean-Baptiste. Il les groupe sous trois chefs : l'appel divin, le don total, la pratique du don total. Quelques pages pénétrantes sur les caractères de la spiritualité du fondateur, modèle du don total, éclairent et guident le lecteur. Affleurent souvent de précieuses notations sur la spiritualité lasallienne, qui rendent l'âme plus affectionnée à Dieu et à l'Instituteur des écoles. Le plan du Frère Bernard répond à ses goûts et à ses affinités personnels. La montée spirituelle du religieux éducateur qu'il nous présente n'est pas nécessairement le chemin suivi par le fondateur ; mais l'auteur propose simplement l'aide efficace de son bienheureux Père.

(16) J. Herment, *La spiritualité de saint Jean-Baptiste de la Salle,* Gembloux, Duculot, 1936 ; *La doctrine de saint Jean-Baptiste de la Salle, ibidem,* 1948 ; à retenir encore l'*Histoire de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes,* Paris, Procure, 1922 ; *Les idées pédagogiques de saint Jean-Baptiste de la Salle,* Paris, Lethielleux, 1931. Comment expliquer la timidité de l'auteur? Le Frère avoue, dans un style savoureux, qu'il n'a voulu voir dans les œuvres du fondateur que des écrits « rédigés pour des religieux que retiennent beaucoup la vie active et assez bien la vie contemplative » (*Doctrine...*, p. 13) ; il n'a voulu conserver de cette spiritualité que ce qu'il croyait convenir à la vie actuelle des Frères, qui sont gens « bien embesoignés dans leur emploi » (p. 232).

(17) Fr. Bernard, *Appel du Christ au don total,* préface de S. E. le cardinal Saliège, Vitte, Lyon-Paris (1947), 262 p.

3) *Travaux partiels.* — Des études particulières et précises ont été publiées ces dernières années. Les *Essais sur la spiritualité lasallienne* contiennent des pages qui sont parmi les plus riches qui aient encore été écrites pour exposer et approfondir la spiritualité de Jean-Baptiste de la Salle (18). Combien de pensées du fondateur prennent en cette étude leur valeur et que d'aperçus neufs ! Cependant, l'auteur, tout imprégné du tome troisième de Bremond, n'a-t-il pas « forcé » l'influence de l'école française et surtout de Bérulle sur la vie intérieure et les écrits de l'ancien séminariste de Saint-Sulpice ? C'est beaucoup moins dans le chef, en effet, que dans ses disciples, ses contemporains, que de la Salle a connu et puisé son bérullisme, et ce bérullisme n'épuise pas toute sa spiritualité.

Le travail de J. Herment sur la dévotion à la Vierge chez notre saint confirmerait ce point de vue, s'il en était besoin. De la lecture de cette agréable brochure (19), — le Frère Herment trahit son humanisnisme en tout ce qu'il écrit, — il ressort à l'évidence que la dévotion de Jean-Baptiste à Marie n'a pas d'attache avec l'école française, à laquelle l'auteur s'efforce de l'apparenter. *Aucun* texte marial du fondateur n'a ici de vraie saveur bérullienne. Sa dévotion à la Vierge est certes, comme le montre bien notre Frère, tendre, *équilibrée, solide* (p. 150). Elle est puisée tout entière aux sources traditionnelles, exprimée en textes patristiques et médiévaux. Saint Bernard est l'auteur marial préféré des *Méditations*.

La *Rivista lasalliana* de Turin, consacrée davantage aux études pédagogiques, ne laisse pas toutefois de publier des aperçus spirituels. Le Frère Emile y donna plusieurs de ses intéressants travaux tels que *Alle sorgenti della dottrina spirituale di S. G. B. de la Salle* et *Le dottrine ascetiche della liberazione spirituale e il metodo d'orazione lasalliano* (20).

(18) *Entre nous. Bulletin trimestriel de documentation et d'information pédagogique*, mai, août, décembre 1939, mars 1940 ; l'auteur de cette série d'articles est encore le Frère Bernard. Une mise au point est faite dans les numéros de mai et d'octobre 1946. Dans le nº 16, juin-juillet 1948, à signaler *La doctrine lasallienne du saint abandon ;* nº 31, juillet-août 1951, *Réflexions sur la spiritualité de saint Jean-Baptiste de la Salle*, par le Frère André-Léon. Le Frère Casimir Vincent a consacré une étude à *La spiritualité lasallienne* dans *Les cahiers thomistes* (organe du cercle thomiste féminin dirigé par le Père Peillaube, t. 4, 1928-1929, p. 515-537). L'exposé, intéressant pour le public auquel il s'adressait, est trop rapide pour retenir aujourd'hui l'attention.

(19) J. HERMENT, *La dévotion à la Très Sainte Vierge selon saint Jean-Baptiste de la Salle*, Namur, Procure, 1940.

(20) Septembre 1937, juin et octobre 1938 ; mentionner encore en

4) *Etudes d'ensemble.* — Faut-il y ranger la *Doctrine spirituelle ?* J. Guibert a raison d'y voir « un livre de famille » (préface). C'est le plus beau florilège qui soit aux mains des Frères, et d'importance hors de pair pour leur formation religieuse. Aucun texte capital, attribué au fondateur, n'a été négligé. Le Frère y trouve sa pâture spirituelle ; c'est un peu son bréviaire et son vade-mecum. Quel en est le fil conducteur ? Contiendrait-il une ébauche de spiritualité lasallienne systématisée ? L'éditeur semble avoir délibérément écarté cette intention. Dans la perspective où je me place, je n'y vois qu'une chaîne commode de textes. Les soixante-douze rubriques alphabétiques sous lesquelles la matière est distribuée banalisent, si on peut dire, et égalisent les traits originaux de la vie spirituelle et de l'enseignement du saint (21).

Peu satisfait, en somme, de ces réflexions où la pensée de Jean-Baptiste de la Salle servait trop visiblement des desseins d'apologétique, de ces adaptations où les textes devaient confirmer la route et l'allure spirituelle de celui qui les rassemblait, de ces études partielles qui, si prometteuses fussent-elles, restaient tout de même des ébauches, pas plus d'ailleurs que des florilèges, qui n'apportaient qu'une aide médiocre à un travail de recherche, je fus particulièrement heureux de la lecture d'un essai, déjà magistral, qui arrive d'Angleterre : *De La Salle. Saint and spiritual Writer* (22). L'expé-

mars 1949 *Intorno ad una pregnante espressione dell'ascetica lasalliana : lo spirito di martirio*, qui, adapté, devint *L'esprit du martyre d'après saint Jean-Baptiste de la Salle*, plaquette de 25 pages, Impr. des Orphelins-Apprentis, Génange (Moselle), 1950. Le Frère Emile publia *Libération spirituelle et méthode d'oraison* dans *Entre nous*, juin-juillet 1949. On pourrait rappeler aussi dans la même *Rivista* les études du Fr. Emiliano sur les *Elementi mistici... delle « Meditazioni per il ritiro »*, et du Fr. Remo sur *Il soprannaturale nella vita di S. G. B.*, en octobre 1938 ; du Fr. Sebastiano sur la spiritualité lasallienne, en juin et septembre 1950 ; enfin du Fr. Edwin sur *La doctrine et l'abnégation dans l'œuvre de S. J. B. de la Salle*, en décembre 1950.

Volontiers je signale *Le Maître chrétien selon saint Jean-Baptiste de la Salle*, Paris, Ligel, 1951. Les cinquantes premières pages résument d'une manière fort vivante les chapitres que Rigault consacre aux ouvrages spirituels et aux caractéristiques de la spiritualité du saint. Suit un florilège judicieux de textes suggestifs.

(21) *Doctrine spirituelle de saint Jean-Baptiste de la Salle, confirmée par ses exemples*, Paris, Ronce, 1900, 8°, 671 p. « Catalogue ou dictionnaire plutôt qu'étude méthodique », constate avec raison J. Herment (*La dévotion...*, p. 11). Les Frères se servent aussi de l'*Extrait de la Doctrine spirituelle...*, Tours, 1905, dernière édition, 1930, 16°, 451 p.

(22) W. J. Battersby (Frère Clair-Stanislas), *De La Salle. Saint and spiritual Writer*, with a Foreword by most Rev. Patrick O'Boyle, Arch-

rience spirituelle du saint y est esquissée dans le cadre où elle s'écoula ; les influences complexes qui s'exercèrent sur sa pensée sont

bishop of Washington, Longmans, Londres, 1950; l'auteur avait déjà publié *De La Salle. A Pioneer of modern Education, ibidem*, 1949. L'ouvrage, écrit en partie pour une thèse universitaire soutenue à Londres en 1946, n'a pas tenu compte de certains travaux antérieurs ou récents, tels *Le R. P. Nicolas Barré* (Paris, Libr. Saint-Paul, 1938) de Ch. Cordonnier, *La vie spirituelle à l'école du R. P. Barré* (Paris, Alsatia, 1939) de J. Harang, *Le R. P. Barré* (Paris, Gabalda, 1942) et *La vie spirituelle d'après le R. P. Barré* (Rouen, Lainé, 1945) de Farcy, et enfin de R. O. Grippo, *Le jansénisme...* Il eut été souhaitable que Battersby étudiât la valeur critique des écrits, comme son titre le laissait espérer.

Deux photographies ont été insérées. La première, au frontispice, est celle d'une gravure d'après peinture de Du Phly, faite « après la mort de Messire Jean-Baptiste De la Salle » ; le saint est revêtu des ornements sacerdotaux, les yeux clos, le visage un peu tiré, mais reposé ; ce portrait est connu ; Carion en avait donné une copie, beaucoup moins bonne, dans sa réédition d'*Esprit et Vertus*. Salvan (p. xxxiv) signale une médaille gravée par M. de Puymaurin pour le cabinet du roi, où le saint est également représenté en habits sacerdotaux.

La seconde photographie (p. 144), celle d'un portrait conservé à l'abbaye de Douai à Woolhampton, est beaucoup moins répandue. Pourquoi ce tableau se trouvait-il dans cette abbaye bénédictine, fondée à Paris, rue Saint-Jacques du Haut Pas, en 1615, par Francis Walgrave, restaurée à Douai en 1818 et transférée à Woolhampton en 1903 (L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, Macon, Protat, 1935, t. 1, col. 992)? Figure jeune, marquée déjà des soucis de la vie, traits fins ; les yeux quasi exorbités semblent perdus dans une contemplation qui étonne à la fois et apaise l'âme du saint. Les mains sont jointes ; le large rabat éclate de blancheur sur le manteau noir, où tombe une abondante chevelure noire. Ce portrait qui ne paraît pas signé renouvelle l'iconographie du fondateur.

La gravure de Scottin (1733), d'après le tableau de Pierre Léger (vers 1716), ne nous donnait guère qu'une pose banale d'un Frère aimable et un tantinet malicieux, avec tapis de table, plume d'oie, encrier, sablier, in-folios. Cette gravure est en tête de la *Vie* de Blain et du premier tome de Rigault. Comme le saint, croit-on, n'a jamais accepté de poser (Blain, t. 2, p. 405), quelle fidélité attribuer à ces portraits? Une fort curieuse lettre de Lacatte-Joltrois (« 14 aoust 1841 », « n'a pas été envoyée »), destinée au *Journal de Reims*, traite avec une certaine compétence de l'iconographie de Jean-Baptiste (bibl. munic. de Reims, ms. 1427). Il signale ce fait piquant : à l'époque les commerçants rémois vendaient un plâtre d'Antoine Arnauld et le baptisaient de la Salle !

Lire le captivant récit de l'odyssée du tableau du saint, retrouvé à Gravières (Ardèche) en 1879, dans le *Bulletin de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, 33e année, janvier 1952, p. 6-29, qui me parvient pendant la correction des épreuves.

fortement soulignées ; les ouvrages spirituels étudiés en eux-mêmes et confrontés avec les ouvrages contemporains. Les éditeurs avaient raison d'affirmer que pareille étude n'avait encore paru ni en France ni en Angleterre. Ebauche certes, mais, semble-t-il, désormais nous avons un guide averti. L'auteur, Battersby, fort bien documenté, a puisé dans les archives ; sa connaissance du XVII[e] siècle religieux est étendue. Des chapitres sont neufs, même si parfois l'interprétation des faits et des textes reste critiquable, par exemple dans *De La Salle and the monastic Tradition* et *De La Salle and Jansenism.* Certaines influences sont mises en relief : Saint-Sulpice, Roland, Barré. Les caractéristiques spirituelles du saint forment autant de chapitres : l'esprit de foi, l'obéissance, l'oraison, les dévotions. Enfin, la figure du fondateur apparaît en bonne lumière dans la conclusion.

Cependant, malgré les essais loyalement tentés et la joie qu'apporte cette dernière vue d'ensemble, avouons que nous ne possédons pas encore un travail définitif sur la spiritualité lasallienne. Etait-il possible de l'espérer ? J'ai déjà dit que non. Deux raisons rendent compte de cette carence : les sources n'ont pas encore été étudiées à fond et il manque l'édition critique indispensable.

2. — Des Monumenta lasalliana

Quand donc pourrons-nous feuilleter des *Monumenta lasalliana* et étudier sur documents critiques la vie et la spiritualité de saint Jean-Baptiste de la Salle ? Jusque-là tous les travaux conserveront un air de provisoire. Arrêtons-nous quelques instants sur ce vœu, en examinant la valeur des premières biographies du saint et en recherchant quelle est l'originalité de ses écrits.

1° *Sources biographiques.* — Des *Monumenta* s'ouvrent normalement sur la vie du fondateur, c'est-à-dire sur les documents biographiques les plus authentiques, offrant les faits et les jugements les plus sûrs.

a) Les meilleures pièces seraient les *écrits autobiographiques.* On sait la prudence et l'humilité du saint, qui a pris garde de supprimer tout ce qui paraissait trop personnel. En dehors d'un certain nombre de *lettres,* on ne possède malheureusement que fort peu de textes capables de révéler la vie intérieure du fondateur. Blain nous en a cependant conservé deux, qui sont de grande valeur. Le premier est fort court : *Règles que je me suis imposées* (23) ;

(23) Blain, t. 2, p. 318-319 ; éd. Carion, p. 309-313. Ces *Règles* pratiques de vie indiquent l'état d'âme et les préoccupations intimes. La 3[e] règle est devenue la 4[e] des *Considérations... Sur leur état et sur leur emploi* (*Recueil*, p. 181).

nous n'avons que des bribes du second : *Mémoire pour apprendre aux Frères par quelles voyes la divine Providence avait donné naissance à leur Institut* (24). Ces deux écrits sont de précieuses reliques et des documents de tout premier ordre.

b) *Les premières Vies.* — Jean-Baptiste Blain fit paraître en 1733 la *Vie* de celui dont il avait été le confident des dernières années (25). Longtemps de la Salle ne fut connu que par les deux tomes de Blain (26). Biographe à l'ancienne mode, panégyriste diffus trop souvent, apologiste maladroit parfois, le bon chanoine (27) brode

(24) Blain, t. 1, p. 169 Les autres autographes conservés regardent moins la spiritualité que la fondation, tel le *Mémoire sur l'habit religieux*. Une copie est aux archives de l'Institut à Rome ; Guibert (p. 187-196) et Rigault (t. 1, p. 159-169) l'ont reproduit. Ce dernier signale que le Frère Lucard, si exact pourtant, avait « arrangé » le texte dans ses *Annales*..., t. 1, p. 66-73.

(25) A Rouen saint Jean-Baptiste prit pour confesseur et directeur de conscience le jésuite Pierre-Louis Froger, recteur pendant vingt ans de la maison du 3e An ; grand prédicateur des *Exercices* et fondateur d'une congrégation mariale d'hommes, Froger était la charité même. Les *Elogia mortuorum* (Archives de la Compagnie de Jésus à Rome, Franc. 45, II, f. 449v) le disent très adonné à la *sacra contemplatio*, point qui mériterait qu'on s'y arrêtât, si nous en savions davantage. A la mort de Froger, en 1717, le saint s'adressa à Paul Bodin († 1725), instructeur des tertiaires depuis 1713. qui était un homme beaucoup plus austère ; il le consultait au besoin sur la rédaction et l'interprétation des Règles (Blain, t. 2, p. 143-144). Claude Judde avait précédé Bodin dans sa charge (1709-1713).

(26) Après la *Vie* de Blain, les principales biographies imprimées furent celles de Garreau (1760), Montis (1785), Salvan (1852), Ravelet (1874 ; 3e éd. revue par Rigault, 1933), Fr. Lucard (1874 et 1876 ; *Annales de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes*, 1883) ; J. Guibert, en 1900, distance tous ses prédécesseurs ; ceux-ci avaient pillé Blain à qui mieux mieux, sauf Lucard qui avait dépouillé les archives; désormais on pillera Guibert. Viennent ensuite Delaire (1900, col. Les saints), Bainvel, Laudet. Enfin la magistrale étude de Rigault. Bernoville a présenté une esquisse en 1944; Fitzpatrick vient d'en faire autant aux Etats-Unis.

La bibliothèque de Reims n'avait pas moins de trente titres, il y a une cinquantaine d'années, se rapportant à l'histoire du chanoine rémois (catalogue des imprimés, no 441-471). On trouvera une bibliographie lasallienne complète dans la *Rivista lasalliana*, mars 1935 et dans le *Bulletin de l'Institut*, juillet 1948, no 114, en même temps que le tableau généalogique de la famille de la Salle.

(27) Voici les divisions de *La vie de Monsieur Jean-Baptiste de la Salle, instituteur des Frères des écoles chrétiennes*, 2 vol. 4o, Rouen, Machuel, 1733 ; t. 1, p. 1-115 : Discours sur l'institution des maîtres et des maîtresses d'écoles chrétiennes et gratuites ; livre 1er, p. 117-222 : Où M. de la Salle est représenté aux enfants et aux jeunes gens comme

ses souvenirs, enjolive ceux des autres, noie les difficultés et pourfend avec maestria les adversaires de son héros, fussent-ils sulpiciens, évêques ou cardinaux, à fortiori jansénistes ou quiétistes. Que

un modèle des vertus de leur âge ; aux clercs comme un miroir de l'esprit ecclésiastique ; aux prêtres comme une image de la sainteté sacerdotale ; livre 2, p. 223-443 : Où M. de la Salle est représenté comme l'instituteur d'une société nouvelle...; t. 2, livre 3, p. 1-194 : Où M. de la Salle est représenté comme le grand zélateur de l'instruction...; livre 4, p. 201-501 : son esprit, ses sentiments et ses vertus. Viennent ensuite sous une nouvelle pagination, p. 1-95, *Abrégé de la vie de quelques Frères de l'Institut des écoles chrétiennes, morts en odeur de sainteté*, notamment du Frère Barthélemy, successeur du fondateur et de quelques-uns des premiers compagnons du saint ; *Relation* de plusieurs choses qui n'ont point trouvé place dans l'histoire... fort instructive et fort touchante (p. 96-123) ; enfin 4 grandes pages du même papier et du même format : *Relation* de la manière dont le corps de feu Monsieur de la Salle... a été transporté le 16 juillet 1734 chez les Frères... L'approbation de l'*Abrégé* est datée du 16 août 1734 ; celles de la *Vie* du 18 novembre et du 11 décembre 1732.

Blain († 1751), fut condisciple de Grignion de Montfort au collège des jésuites de Rennes, puis au séminaire Saint-Sulpice, où il eut comme directeur de conscience, Mr Baüin, à qui s'était adressé également Jean-Baptiste de la Salle. Il fut ordonné prêtre à Noyon par Mgr d'Aubigné, qui, transféré à Rouen, l'y appela en 1710. Blain fut supérieur de plusieurs congrégations hospitalières ; il rédigea les Règles de la Congrégation d'Ernemont, en s'inspirant de celles de l'Institut des Frères et de celles des Sœurs de l'Enfant-Jésus de Barré. Il fut supérieur ecclésiastique de la communauté des Frères à Saint-Yon pendant l'absence de Jean-Baptiste dans le Midi.

Cette *Vie*, écrit Carion, « n'a jamais été réimprimée : elle est devenue tellement rare que, même pour la plupart des maisons des Frères, c'est comme si elle n'existait pas » (Introduction, p. VII). L'Institut réédita par les soins de l'abbé A. Carion les volumes de Blain : *La Vie...*, Paris, Procure, 1887 ; la 4e partie du livre de Blain est devenue : *Esprit et vertus du Vénérable Jean-Baptiste de la Salle par le chanoine Blain...*, Paris, Procure des Frères et Poussielgue ; Tours, Mame, 1882, xxxix-768 p., 12° ; rééd. *L'Esprit et les Vertus...*, 1890. Voici comment Carion procéda. « Nous n'avons donc rien ajouté, rien modifié dans le sens de la pensée ; notre travail s'est borné à rendre la lecture plus facile, en remplaçant par un équivalent les expressions vieillies, et en remaniant les tours de phrases qui pourraient embarrasser ou choquer ceux qui ne sont point familiarisés avec la langue du 17e siècle... Dans les rares passages où, par inadvertance, la rédaction du texte offrait un sens théologique peu exact, nous n'avons pas hésité à la modifier... Certaines erreurs de fait ont été aussi rectifiées... Nous avons supprimé quelques dissertations où il n'y avait rien de spécial qui puisse s'appliquer au Vénérable... Il y a quelques jugements un peu durs sur le compte de certains ecclésiasti-

le cher homme me pardonne! Si proche de la mort du saint, cette vie, cependant, par un contemporain et un témoin, qui a, au surplus, interrogé les familiers, reste, quoi qu'on en ait, précieuse à l'égal d'une source.

Dom François-Elie Maillefer, neveu de Jean-Baptiste, mauriste de Saint-Remi de Reims, avait, avant Blain, composé la vie de son oncle (28). Maillefer écrit ; un Frère passe et l'importune ; le neveu « lâche » son manuscrit ; nous sommes en 1724 ; son texte est-il agréé par la Maison-Mère, ou refusé? Pas de réponse. Mais pendant ce temps-là son travail est confié au chanoine Blain, qui le pille sans vergogne et produit un ouvrage qui n'est qu'un « assemblage confus de spiritualités mal appliquées, qui en rendent la lecture fade et ennuyeuse » (ms., p. V).

Que retenir de ce scénario rapporté par le neveu? Je ne sais. Maillefer est jansénisant; son frère, Jean-François, l'est davantage encore ; Louis de la Salle, frère du saint, est tout à fait janséniste (29). A Saint-Yon craindrait-on la fâcheuse impression que ne

ques..., nous n'avons pas cru pouvoir les effacer tous... » Carion s'excuse auprès des « délicats » « de cette espèce de vandalisme littéraire » (p. XXIII) ; mais il a bonne conscience : « pour qu'un texte garde sa valeur, il ne doit être ni altéré ni mutilé », continuait-il dans l'introduction de *Vie et vertus* (p. XXVI) ; l'introduction de 1887 répète, amplifie ou corrige celle de 1882.

(28) *La vie de Mr Jean-Baptiste De la Salle Prêtre Docteur ancien chanoine de la cathédrale de Reims et instituteur des Frères des écoles chrétiennes*, Bibliothèque municipale de Reims, ms 1426, 4°, VIII-340 p. Les dernières pages relatent des souvenirs sur d'autres membres de la famille Maillefer-De la Salle. Guibert a laissé une copie de Maillefer, dont il s'était beaucoup servi, à la Bibliothèque nationale (Nouvelles acquisitions, 7557). Il plaça en tête une note datée du 21 mai 1900 qui explique l'odyssée du manuscrit original.

(29) Jean-François, chanoine de Saint-Symphorien de Reims, mourut à 42 ans en 1723. « Il fut excommunié pour refus de signer la Constitution *Unigenitus*. Le Parlement déclara la sentence abusive » (ms, p. 321). François-Elie poursuit et raconte l'enterrement : les cordeliers invités refusent de venir ; les augustins quittent la procession lorsqu'ils remarquent l'absence des cordeliers ; « il n'y eut que les Pères Dominicains qui méprisans généreusement tout sujet de crainte de la part des supérieurs ecclésiastiques vinrent en communauté » (ms, p. 327). Voir *Nécrologe des appellans et opposans à la Bulle Unigenitus*, 1755, p. 260-263 ; CERVEAU, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du 18e siècle*, 1re partie, 1760, p. 89-90.

Jean-François et Elie-François étaient fils de Jean Maillefer et de Marie de la Salle, sœur de Jean-Baptiste ; le mariage avait été célébré en 1670. Consulter les très importants *Mémoires de Jean Maillefer*, grand-père de Jean-François et d'Elie-François, publiés dans les *Travaux de*

manquerait pas de produire pareille signature? C'est tout à fait vraisemblable. J'ai lu le manuscrit de Maillefer. Il pèche par ses réticences : peu ou pas d'allusions à ces « ordres et communautés qui ont toujours édifié l'Eglise soit par leur piété, soit par leur science et leur doctrine » (ms., p. V), pas plus d'ailleurs qu'aux sulpiciens et aux jésuites. Mais le style est sobre et la figure spirituelle de l'oncle est bien mise en relief : son esprit de pénitence, sa pauvreté et son abandon ressortent fortement.

Le cas Maillefer-Blain gêne les historiens, même Rigault (introduction, p. III-IV) (30). Qui donc nous videra cette mauvaise querelle? La publication du texte de Maillefer est infiniment souhaitable. Il a autant d'importance que celui de Blain, the standard biography, comme l'appelle à juste titre Battersby (p. 8, note 2). En tout cas, il a bien plus de valeur que l'*Eloge historique* (31),

l'académie nationale de Reims, t. 82, 1885-1886, et t. 84, 1887-1888; ces *Mémoires*, à partir de 1679, sont continués jusqu'en 1716 par le fils Jean, père des deux religieux.

« François-Elie Maillefer, mon troisième et dernier fils, aagé de 18 ans moins un mois, est party de cette ville le dernier juin 1702 pour le noviciat des Bénédictains dans la congrégation de St Maur dans l'abaye de St Faron à Meaux, a pris l'habit le 8e juillet 1702, a faict profession le 10e juillet 1703, prestre le 4e avril 1711, sous-prieur de St Basle en 1712, de St Jean de Laon en 1715, de St Nicaise en 1716, et chassé par Mgr de Reims pour la Constitution, depuis sous-prieur à St Quentin en 1717 ».

Tel est le curriculum tracé par le père du mauriste (*Mémoires*, t. 84, p. 303-304). Nous en trouvons la suite dans l'article nécrologique, inséré en tête de la *Vie de saint Jean-Baptiste de la Salle*, manuscrite.

Louis, frère et filleul du saint, 1664-1724, élève de Saint-Sulpice et docteur de Sorbonne, chanoine de Saint-Remi de Reims et professeur au séminaire, fut appelant et interdit.

(30) Cette gêne est assez plaisante. Carion s'embrouille à plaisir dans des contradictions puériles (*Vie*, introduction, p. xxxix-xxx). Maillefer devient *violent*, *injuste*, « cet ennemi si peu disposé à ménager notre auteur » (il s'agit de Blain); cependant, avoue-t-il, leurs ouvrages « ne diffèrent point sur le fond... sans que l'un ni l'autre soient coupables de plagiat ». Quoi qu'il en soit, la perte du premier texte de Maillefer est fort regrettable. Des copies avec variantes sont signalées à la Maison-Mère. Serait-ce des copies des deux versions? Rigault, t. 1, p. III note.

(31) *Eloge historique de Monsieur Jean-Baptiste de la Salle, instituteur des Frères des écoles chrétiennes, décédé à Rouen le septième d'avril mil sept cent dix-neuf.* Edité par l'archiviste général de Lembecq-lez-Hal (ancienne maison généralice, Belgique), Procure générale, 1934. C'est la publication du ms 1242 de la Bibliothèque de la chambre des Députés; daté de 1740 et non signé. L'éditeur est porté à admettre que l'auteur est « un ecclésiastique de Rouen ». Rien n'en convainc; un Frère pourrait

simple résumé, sans polémique cette fois, et de lecture agréable, de Blain, que l'abréviateur trouve « fort diffus » et veut « décharger de tous les lieux communs ».

c) *Les documents biographiques antérieurs aux Vies.* — Il faudrait aller plus avant et publier les sources mêmes des deux *Vies* que je viens de signaler. Le travail est plus délicat et aussi plus nécessaire. Maillefer et Blain avertissent loyalement qu'ils se sont servi des notes qui leur avaient été confiées. L'un et l'autre ont voulu et cru faire œuvre critique. « Les mémoires qu'on m'a fournis, et sur lesquels j'ai été obligé de former cette vie n'étoient pas toujours aussi circonstanciés qu'une exactitude scrupuleuse l'exigeoit. C'est pourquoi il s'y trouvera quelques vuides qui pourront être placés dans une vie plus ample. Je me suis même abstenu, conformément au goust de notre siècle, qui ne donne pas aisément dans le merveilleux, d'en reporter plusieurs qui auroient eu peine à trouver croyance dans l'esprit du lecteur, qui ne doit pas mettre de ce nombre ceux que j'ai insérés dans cette histoire, parce que je les ai trouvés établis sur de bonnes preuves » (Maillefer, p. II-III).

Le monastère de Saint-Remi, on le voit, a un bibliothécaire formé aux bonnes méthodes. Il est en correspondance avec les grands mauristes du XVIII[e] siècle (32). Il n'hésite pas à retoucher son travail. Le manuscrit de Reims est une véritable seconde édition. « J'ai fait dans cet exemplaire-ci quelques additions et les corrections que j'ai jugé nécessaires depuis que j'ai eu les eclaircissemens que je n'avais pu decouvrir plus tot » (p. V-VI).

Blain déclare à son tour : « C'est sur les mémoires exacts de ces témoins fidèles que cette vie est composée. Ils n'ont raporté pour l'ordinaire que ce qu'ils ont vu... Si leur témoignage peut être suspect, personne ne mérite créance désormais... Mémoires recueillis avec soin par feu le Frère Barthelemi, aussitôt que le saint homme fut mort, et mis ensuite en ordre par un des Frères... On avertit les Frères eux-mêmes de n'être pas surpris de voir ici plusieurs choses qu'ils ignoroient. Ceux-là seuls en ont eu connoissance, qui avoient avec le saint Instituteur un raport plus immédiat, et en qui il avoit plus de confiance, ou qui entroient avec lui dans le maniement de certaines affaires. Il y a même quelques faits rapportez ici, dont au-

fort bien avoir fait ce travail ; d'autres Frères déjà avaient rassemblé des notes sur le fondateur. Le signataire est tout à fait au courant du régime intérieur de l'Institut.

(32) La Bibliothèque nationale conserve des lettres de Maillefer à Mabillon (ms fonds français 19.650) et à Martène (25.538 ; vg lettre 176 du 11 août 1733).

cun des Frères n'avoit connoissance, ou n'en avoit qu'une connoissance confuse ; mais celui-là même, qui a écrit cette Histoire, en ayant été témoin, il n'a pas cru devoir les omettre » (33).

Le chanoine avait cependant avoué précédemment : « On n'a rien trouvé après sa mort, qui pût donner la moindre lumière, ni sur sa manière d'oraison, ni sur ses communications avec Dieu, ni sur les dons de grâce qu'il en recevoit » (t. 1, p. 112-115).

Des mémoires recueillis par le Frère Barthélemy, il ne reste qu'un manuscrit, *Conduite admirable de la Divine Providence en la personne du vénérable serviteur de Dieu Jean-Baptiste de La Salle...*, rédigé en 1721 par le Frère Bernard et retouché par Louis de la Salle, frère du saint. Incomplet, il s'arrête en 1688. Les autres cahiers semblent perdus. La publication de la *Conduite admirable* serait très utile. Le Frère Bernard écrit d'après ses souvenirs, aidé de notes envoyées par d'autres témoins. Serait-il impossible de retrouver ces papiers infiniment précieux ? Déjà on pourrait en glaner dans Blain, qui cite, — plus ou moins rigoureusement, mais souvent, — des témoignages de contemporains (34).

Tel est l'état sommaire des sources biographiques de Jean-Baptiste de la Salle. Pour connaître sa personnalité spirituelle, les caractères de sa vie intérieure, nous n'avons pas de guides. Peu ou pas d'écrits personnels, si nous mettons de côté sa correspondance et les témoignages que le cœur a dictés ou le souci de la défense. Or, la plupart des études qui viennent d'être recensées, les chapitres où les biographes essaient de décrire la physionomie de l'Instituteur des écoles se réfèrent exclusivement ou ordinairement aux textes, aux traits et aux jugements du quatrième livre de Blain, *L'Esprit, les sentimens et les Vertus de M. De La Salle.*

Je ne mets nullement en question les intentions du chanoine : il obéit aux lois du genre hagiographique en vigueur à l'époque. On a peut-être parfois minimisé la valeur, l'importance et l'influence des vies édifiantes du temps passé, faute d'en pénétrer suffisamment le but exact. Lorsque Mathias de Saint-Omer, capucin, compose la *Vie* (1660) de Françoise de Saint-Omer, réformatrice des capucines des Flandres, ou lorsque son confrère, Paul de Lagny, écrit en 1667 celle de Marie-Laurence Le Long, réformatrice des capucines italiennes, que trouvons-nous dans ces textes ? Sous une trame fort ténue de

(33) La publication de Blain provoqua des remarques désobligeantes de la part de certains Frères. Le chanoine dut se disculper. L'interprétation de cet épisode dans Battersby me paraît tendancieuse (p. 172-173).

(34) Par exemple, la lettre d'un curé de Paris racontant les accusations de quiétisme dont est victime de la Salle. Elle est donnée par Maillefer et Blain.

faits biographiques, l'exposé, souvent didactique, des théories spirituelles des deux bons capucins. Les autres biographes agissaient de même : Saint-Jure pour Mr de Renty (1651), Rigoleuc pour la Bonne Armelle (1678), Crasset pour Madame Hélyot (1683), Jean Maillard dans la *Vie* de l'ursuline Marie Bon (1686) ; à côté de ces jésuites il faut ranger le dominicain Piny dans sa *Vie de Marie-Madeleine de la Très-Sainte-Trinité* (1679), Claude de Bretagne, l'ami de notre saint, dans la vie de Bachelier de Gentes (1680), apparenté aux de la Salle, le fécond Henri-Marie Boudon dans le *Triomphe de la Croix en la personne de Marie-Elisabeth de la Croix* (1686), ou encore l'abbé de Brion qui publie en 1720 la biographie d'une carmélite de Bordeaux, Marie de Sainte-Thérèse. Inutile d'insister davantage. Tous obéissent aux mêmes lois.

Ces *Vies* ont, en réalité, beaucoup de ressemblances avec les notices nécrologiques en honneur dans certains monastères aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. L'*Année Sainte* des visitandines ou la longue lettre que Marie de l'Incarnation envoie en 1652 aux ursulines de Tours sur Marie de Saint-Joseph *(Ecrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 4, Paris, Desclée, 1939, p. 345-413) sont d'édifiants panégyriques qui s'harmonisent fort bien avec les biographies de l'époque.

Est-il besoin de rappeler la naïve explication de ce biographe qui avait farci la vie de Bourdoise de textes latins de l'Ecriture et de la tradition ? Nous sommes en 1713. « Nous avons cru qu'il estoit à propos, traittant dans le dernier livre, de son Esprit Ecclésiastique, d'appuyer du sentiment des Papes, et de l'authorité des Pères et des saints conciles. la conduite et la pratique de Celuy dont j'écris la vie; pour montrer que c'estoit vrayment l'esprit de Dieu, qui animoit ce saint homme, qui le conduisoit en toutes ses entreprises, et qui luy communiquoit tant de lumières sur la discipline de l'Eglise, comme par infusion, — puisqu'on sçait assez qu'il n'avoit jamais vu les anciens Docteurs, ni lu les canons, n'ayant fait que ses Humanitez et sa philosophie, et étudié les cas de conscience faute de tems » *(Vie* manuscrite, préface).

Lorsque les biographes ne font pas état de documents et ne se réfèrent pas positivement à des sources authentiques, les chapitres qu'ils réservent aux *vertus* et à l'*esprit* de leurs personnages risquent d'être des banalités stéréotypées ou, au contraire, de véritables traités spirituels, de grande valeur, si la chance veut que l'auteur soit lui-même un spirituel de marque. Des développements oratoires, pieux ou d'authentique spiritualité que n'appuient pas des documents et des faits indubitables n'autorisent donc pas leur attribution aux vénérables personnages dont on raconte les exploits.

Ne risquons-nous pas à l'occasion, — Rigault le craint plus

d'une fois, — de prendre la pensée et les considérations de Blain pour celles de Jean-Baptiste de la Salle? Accorder aveugle créance au chanoine serait fausser la personnalité du saint. Il arrive, on le verra, que le type de sainteté qui nous est présenté comme celui du fondateur soit contredit par les textes mêmes fournis par le biographe (34 bis).

2° *Œuvres spirituelles.* — Après les écrits autobiographiques et les documents biographiques, les *Monumenta* comprendraient l'édition des œuvres pédagogiques (35) et spirituelles du fondateur.

(34 bis) On serait tenté de comparer Blain avec lui-même. Les *Mémoires de Monsieur Blain, docteur en Sorbonne, chanoine de la cathédrale de Rouen, condisciple du Bienheureux Père de Montfort*, rédigés sous forme de lettre envoyée à Mr Grandet, supérieur du séminaire d'Angers et auteur de la première vie du Père de Montfort, furent composés après 1724 et sont restés manuscrits. Leur genre diffère sensiblement de celui de la *Vie* du saint rémois. Le style est beaucoup plus abandonné et simple ; le ton, plus personnel, est souvent celui de souvenirs qui, sans doute, dans la pensée du chanoine, ne devaient pas être publiés ; l'apologie n'en est pas absente, mais il y a beaucoup moins de fioritures.

Disciple fervent des méthodes de formation du séminaire Saint-Sulpice, Blain ne dit absolument rien de la doctrine spirituelle sulpicienne ; il nomme accidentellement une fois Mr Olier. Si je comprends bien sa pensée, souvent enveloppée, il semble que Grignion ait trouvé au séminaire un milieu idéal où s'épanouit sa vie spirituelle, déjà mûrie à Rennes ; ses maîtres parisiens s'ingénièrent à la mettre à l'épreuve. Le mémorialiste souligne l'obéissance, l'abjection, l'abandon et la dévotion à la Vierge de Montfort.

Je relève en passant ce trait commun à tant de biographes de l'époque. Blain présente ainsi Mr Baühin : « Son Directeur était un ange sur terre, et des plus saints hommes des siècles derniers. Ses austérités et ses pénitences extraordinaires en faisaient un martyr. Son zèle ardent, sa douceur incomparable et sa charité sans bornes pour le prochain en faisaient un saint François de Sales; son amour, son oraison et son union intime avec Dieu en faisaient un Philippe de Néry... » (§ 25).

Je remercie le R. P. Eyckeler, montfortain, d'avoir bien voulu me prêter une copie du manuscrit de Blain.

(35) Le Frère Anselme vient de donner une édition critique de la *Conduite des écoles chrétiennes*, Paris, Procure, 1951. Cet ouvrage du fondateur n'avait jamais été publié intégralement (édition princeps, incomplète, Avignon, 1720). Le manuscrit, qu'on peut dater des environs de 1706, se trouve à la bibliothèque nationale (ms. fr. 11759). Une traduction néerlandaise faite par P. Wolters parut à Tilburg vers 1926. La présente édition a été réalisée avec un soin extrême. L'étude des manuscrits et des éditions antérieures se recommande par sa précision et sa clarté. Les historiens et les pédagogues auraient cependant souhaité qu'une importante introduction situât exactement, au milieu des essais

Seules ces dernières nous intéressent. Sommes-nous sûrs de leur authenticité ? Ne faudrait-il pas entreprendre la critique des textes ? Quelle en est la valeur originale ?

1) *Les écrits authentiques.* — On se souvient de la mésaventure survenue devant la Congrégation des Rites. C'était en 1849. La cause, introduite officiellement à Rome depuis 1840, poursuivait son chemin. On examinait les écrits attribués au fondateur. On en comptait seize. Deux théologiens chargés de la censure avaient bien relevé certaines expressions jugées rigoristes, mais parce qu'ils les voulaient comprendre hors de leur contexte géographique et historique. Critique sans intérêt. Arrive un troisième théologien, qui prend la chose de haut. Seize titres ? Sont-ils vraiment l'œuvre du serviteur de Dieu ? Il fit tant et si bien que, retenant avec quelque probabilité le *Recueil*, l'*Explication de la méthode d'oraison* et les *Méditations pour le tems de la retraite*, il jeta la suspicion sur tout le reste, saltem quoad stylum et orthographiam in multis mutata et correcta (n° 21, p. 15). Le sous-promoteur reprit la question, mit à part les 34 lettres autographes du vénérable et retint le doute du théologien sur tous les écrits, qu'il renforçait de témoignages recueillis jusque dans l'Institut. Il réclama une contre-expertise (36).

Elle fut confiée par le Préfet de la Congrégation, le cardinal Lambruschini, qui cherchait un « vir doctus, prudens et in operibus

dont fourmille le 17e siècle, l'originalité de l'Instituteur des écoles chrétiennes. Je suis persuadé qu'en pédagogie comme en spiritualité le saint s'est laissé guider par ses aînés : il a étudié et suivi leurs méthodes et, l'expérience aidant, les a progressivement adaptées. Les réformes considérables introduites par saint Pierre Fourier, Démia ou Barré l'ont beaucoup inspiré : école gratuite ouverte aux enfants pauvres, suppression de l'enseignement du latin, méthode de l'enseignement simultané, travaux manuels et embryon d' « écoles techniques », écoles du dimanche pour adolescents et grandes personnes, tentatives d' « écoles normales », etc. La part d'originalité de Jean-Baptiste reste immense.

Le Frère Albert-Valentin, au cours d'un excellent exposé sur les premières éditions des *Règles de la Bienséance et de la Civilité chrétiennes*, laisse entendre combien serait souhaitable la parution d'une édition critique (*Petite contribution à l'étude critique d'un livre* : *les Règles*..., dans *Entre nous*, n° 28, janvier-février 1951, p. 41-47).

(36) *Positio super scriptis*, *Adntationes* (sic) *R. P. D. Promotoris fidei super dubio an in scriptis Ven. Servo Dei tributis aliquid obstet quominus procedi possit ad ulteriora ?* Romae, Typographia Camerae Apostolicae (1849); *Responsio ad adnotationes*...; *Positio reassumatur super scriptis*, Romae, J. Brancadoro, 1851.

servi Dei versatus » (p. 1), au cardinal Gousset (37). Aux lumières de quel historien l'archevêque de Reims eut-il recours, je ne le sais. Mais la réponse fut péremptoire. Sauf les *Lettres*, qui n'étaient pas en question : « on ne peut raisonnablement attribuer au Vénérable de la Salle les ouvrages qui portent son nom... Je crois que ni les règles d'une sage critique, ni celles de l'équité ne permettent.., que ces écrits puissent être regardés comme étant son œuvre ». La Congrégation entérina les conclusions du cardinal dans son *Décret sur les écrits*, en date du 16 janvier 1852 (37 bis).

Deux raisons surtout avaient motivé un jugement aussi brutal, à Rome et à Reims. Plusieurs éditions des ouvrages envoyés à la Congrégation s'échelonnaient de 1814 à 1835, période où la critique ne préoccupait pas grand monde. On rajeunissait le style, on changeait les formules, on ajoutait, on coupait, on « modernisait ». Il n'était pas possible de couvrir ces « mutilations » du nom de Jean-Baptiste de la Salle. Plus encore, les dépositions des Frères au Procès de l'officialité de Paris appelaient le jugement des théologiens. Le Très Honoré Frère Philippe, supérieur général, se refuse à attribuer au fondateur *Les Devoirs du chrétien envers Dieu* et les *Méditations pour tous les dimanches de l'année*. Il s'en explique. « Le vénérable de la Salle a bien pu donner le fond des ouvrages qui lui sont attribués, c'est-à-dire que les Frères auront recueilli ses conférences, ses instructions, ses exhortations, les moyens qu'il leur suggérait, soit pour leur propre sanctification, soit pour l'instruction et l'éducation des enfants, et qu'après sa mort, soit par eux-mêmes, soit par d'autres personnes, ils auront composé ce que nous avons aujourd'hui et que pour donner plus de poids et d'importance à ces livres, on les lui aura attribués, sous prétexte qu'il y avait certains fragments de lui ». Prenant argument du livre des *Règles*, le Très Honoré continue : « Comme les pensées du vénérable concernant les règles furent livrées à l'examen des frères comme personnes compé-

(37) Lettre du 10 décembre 1850 ; la réponse est du 27 juillet 1851. Les deux documents ont été imprimés dans la *Positio reassumatur scriptis*. Cf. Salvan, p. 489-492 ; G. Rigault, t. 1, p. 435-436, et t. 6, *L'ère du Frère Philippe*, 1945, p. 451. Voir aussi le *Summarium*, p. 1-2 ; il fait suite à la *Positio super scriptis* et donne des extraits des dépositions et les réponses du cardinal Gousset aux difficultés soulevées contre certains passages des écrits.

(37 bis) Les éditeurs des *Lettres* (voir note 46) concluent : « Grâce à l'heureuse intervention du cardinal Gousset le décret sur les Écrits fut enfin promulgué le 10 janvier 1852 ». Certes, la Congrégation des Rites n'avait plus à examiner des écrits, déclarés inauthentiques, et elle pouvait poursuivre la cause de béatification. Mais que penser d'un tel décret? Pie IX l'approuva le 16 janvier.

tentes, de même ses conférences, ses instructions, concernant la doctrine auront été données à certains docteurs de l'époque pour être mises en ordre et former un corps de doctrine » (38).

Le Frère Callixte, archiviste et assistant général, non seulement atteste que les ouvrages *Du culte extérieur et public* et *Les devoirs du chrétien* n'ont jamais été recommandés dans l'Institut, mais encore que, « malgré toutes les recherches possibles dans les archives de notre Maison Mère et dans celles du département de la Seine-Inférieure, où ont été déposées les archives de notre ancienne maison de Saint-Yon », « les manuscrits des ouvrages attribués au Vénérable ne sont pas parvenu (sic) jusqu'à nous » (39).

(38) C'est ce qui explique le titre, à la vérité étrange, que le supérieur général donnait à la réédition des *Méditations dites du Vénérable*..., édition revue et corrigée, Versailles, Beau, 1858, 8°, VIII-440 p., D 40 729; il y a 77 méditations pour les dimanches et fêtes, 97 pour les saints (édition de 1922 : 77 et 114). La préface commence par cette affirmation qui ne peut plus nous étonner : « Quoique nous ayons lieu de croire que les *Méditations* en usage dans l'Institut n'aient pas été rédigées directement par notre pieux Fondateur..., nos premiers Frères... recueillirent avec respect de si salutaires instructions, et, après les avoir rangées avec ordre, nous les ont transmises dans cet ouvrage qui a paru sans son nom. Si nous ne pouvons le lui attribuer dans le sens rigoureux... » Fut également publié le *Résumé des Méditations dites du Vénérable*..., Tours, Mame, 1862, 18°, 139 p. Le Frère Philippe notait déjà dans une circulaire du 22 octobre 1844 : « On prétend qu'il existe... certains écrits ou lettres adressés aux Frères que nous n'avons qu'en partie ».

Ne soyons pas surpris de l'attitude du Frère Philippe. Salvan déclare en 1852 : « Je n'ai pas cru devoir rapporter... plusieurs lettres, maximes et réglements de vie que M. Blin attribue au Vénérable, parce que l'authenticité de ces divers fragments ne m'a pas parue (*sic*) assez bien prouvée » (p. XXIV). Reprenant la question, p. 495-501, il admet des emprunts dans les ouvrages que de la Salle « aurait » composés, des altérations possibles, des inexactitudes. « Sa grande orthodoxie » ne pourrait en être responsable.

(39) Ces dénégations ne s'expliquent guère. *Les devoirs d'un chrétien* ont été publiés en 1703 (Bibl. Nat., D 20 815); l'édition des *Instructions et Prières* de 1740 signale *Les devoirs* parmi les autres ouvrages de l'auteur. Au moment de l'interrogatoire du Frère Callixte, on préparait une nouvelle édition des *Heures ou Instructions et Prières* (Dijon, sans date), où se trouvaient encore mentionnés *Les devoirs d'un chrétien, beaucoup augmentés*. La Congrégation des Rites jugeait trop rigoureuses certaines prescriptions du texte. Pour l'authenticité de l'ouvrage se reporter à l'article : *I « Devoirs d'un chrétien » di S. J. B. de la Salle*, dans *Rivista lasalliana*, décembre 1935, p. 233-256, résumé par Rigault, t. 1, p. 542-549. *Du culte extérieur* constitue la troisième partie *Des devoirs*, voir Rigault, *ibidem*.

Il est inutile de poursuivre. On sait quel effort d'investigation s'en est suivi. Des documents ont été découverts ; des attributions certaines ont pu être faites ; des éditions nouvelles et « conformes » ont été publiées. J. Guibert et G. Rigault ont rendu et rendent des services inestimables (40).

Voilà qui justifie ces *Monumenta lasalliana* qui ont tant manqué il y a un siècle.

Je reste persuadé qu'il y a encore des textes à « rassembler » ou à « découvrir ». Prenons pour exemple les *Lettres*.

De la Salle a considérablement écrit. L'*Eloge historique* affirme que, dès 1691, il « voulut que les Frères lui rendissent compte, par lettres, tous les mois, de toutes leurs dispositions, afin d'entretenir leur ferveur par cette revue, et leur donner des avis conformes à leur état et à leur attrait » (p. 49). Blain s'empresse d'ajouter qu' « il était exact à y répondre » (t. 1, p. 315). Ce serait une rare fortune que de retrouver quelques paquets de ces lettres, à travers lesquelles apparaîtraient la vie spirituelle du saint et la voie dans laquelle il engageait ses disciples. Les Archives généralices préparent, à l'occasion du centenaire, une édition des *Lettres*. L'Institut possède, en original ou en copie, 95 lettres. Précieux dépôt, mais combien pauvre ! Que faire pour enrichir cette chétive collection ?

Quel que soit le destinataire, nous sommes sûrs de retrouver dans les lettres du saint son tempérament et son âme, sa foi et son zèle, ses conseils et ses réprimandes, son expérience spirituelle en un mot et son enseignement. Il édifie, il instruit, il entraîne tout autant lorsqu'il répond à une religieuse, à une personne du monde, ou à un Frère. Il se livre avec la même simplicité et la même profondeur. Je souhaite que l'édition en cours ne néglige pas des textes

(40) Liste des écrits reconnus authentiques du saint : *Les devoirs d'un chrétien*, Paris, Chrestien, 3 vol., 1703 ; 3e partie, *Du culte extérieur* ; D 13 295 ; 257 éditions ou réimpressions en 200 ans. — *Exercices de piété à l'usage des écoles chrétiennes*, 1703. — *Instructions et prières pour la sainte messe, la confession et la communion* parues peut-être par fascicules à des dates diverses à partir de 1703. — *Règles de la bienséance et de la civilité chrétienne*, 1703, une centaine de rééditions. — *Recueil de différents petits traités*, Chastanier, Avignon, 1711. — *La conduite des écoles chrétiennes*, *ibidem*, 1720. — *Méditations pour le tems de la retraite à l'usage de toutes les personnes qui s'employent à l'éducation de la jeunesse, et particulièrement pour la retraite que font les Frères des Ecoles chrétiennes pendant les vacances,* Rouen, Le Prévost, s d (vers 1730). — *Méditations pour tous les dimanches de l'année, suivies des méditations principales pour les fêtes de l'année*, Rouen, Machuel, s d (vers 1730). — *Explication de la Méthode d'oraison*, s l n d, sans doute à l'usage exclusif des communautés, 1re édition connue, 1739. — *Règles communes* et *Règles du gouvernement*. — Ajouter quelques petites brochures pédagogiques.

dont l'importance spirituelle est grande. Blain cite en son livre quatrième un nombre respectable de lettres ou d'extraits ; j'en ai relevé, à le parcourir rapidement, une cinquantaine. Certains de ces textes sont bien connus et ont été souvent utilisés ; d'autres sont à peu près ignorés. Tous, si courts soient-ils, méritent d'être recueillis et publiés. On ne peut laisser de côté, par exemple, la réponse péremptoire et magnifique (41), — l'une des dernières lettres qu'il ait écrites, — que Jean-Baptiste envoie le 28 janvier 1719 à un Frère de Calais pour se défendre d'être rangé parmi les appelants ; c'est l'un des plus beaux témoignages de sa foi et de son attachement filial au Saint-Siège (42) ; ni la lettre envoyée aux environs de 1700 à dom Jacques de la Cour, successeur de Rancé, pour le mettre en garde contre deux Frères fugitifs.

Nous savons assez jusqu'à quelle profondeur le saint voulait voir les Frères pénétrés de l'esprit de foi. N'est-il pas remarquable qu'il le recommande aux âmes qui le consultent ? Pourquoi ne pas recueillir ces si précieux conseils à une dame du monde (Blain, t. 2, p. 232-233) : « Regardez toutes choses par les yeux de la foi... Plus vous entrerez dans une simple vue de foi, plus vous entrerez dans l'état de simplicité d'action et de conduite, qui est celui où Dieu vous veut ».

Le saint dirigea beaucoup de religieuses : sœurs du Saint-Enfant-Jésus à Reims, filles de la Croix à Paris, les Demoiselles Unies à Mende (43) ou la sœur Louise (44). Plusieurs lettres sont rapportées

(41) Blain, t. 2, p. 224. Une coquille dans Battersby, qui date cette lettre de 1709. — Ne pas oublier non plus les quelques lignes adressées à Mr Gense, de Calais, que Blain a sauvées de l'oubli (t. 2, p. 228). Lire (t. 1, p. 386-388) l'éloge de ce laïc « inquisiteur », pénitent et charitable, ami de Rancé et de Jean-Baptiste de la Salle.

(42) La réponse du saint au libelle des jansénistes de Marseille est-elle irrémédiablement perdue ? Qu'en pensent Grippo (*Le jansénisme...*) et Paul Ardoin (*La Bulle Unigenitus dans les diocèses d'Aix, Arles, Marseille, Fréjus, Toulon*, 2 vol., Marseille, 1936) ? Le chanoine rémois fut soutenu dans sa lutte contre les jansénistes par l'évêque, Mgr de Belzunce, et par les jésuites. « Tout ce qui venait de ce côté leur faisait mal aux yeux », dit des jansénistes l'*Eloge historique* (p. 140).

(43) Jean-Baptiste rédigea un *Règlement* pour la congrégation des Dames de l'Union chrétienne. La confrontation de ce texte avec les *Règles* des Frères pourrait être intéressante.

(44) Il semble qu'une correspondance ait été échangée avec la sœur de Parménie, † 1727, pieuse fille qui vivait près d'un ermitage, non loin de Grenoble, où se donnaient des retraites. C'est l'abbé de Saléon (1669-1751), ancien élève de Saint-Sulpice et futur évêque d'Agen, de Rodez et de Vienne, qui la fit connaître à de la Salle (*Vie de la Sœur Louise, autrement la sœur de Parménie*, Grenoble, Allier, 1877). « M. de la Salle eut

par le premier biographe : sur le silence et le recueillement (t. 2, p. 276-277), sur la fidélité aux inspirations de la grâce (p. 296-297), sur la conversion (p. 353-354), sur les observances régulières (p. 331-332), sur la charité fraternelle (p. 389-391), sur l'humilité et les humiliations (p. 421-422), sur l'obéissance (p. 444) : « Vous obéirez avec un anéantissement intérieur, à l'Esprit de Notre-Seigneur qui réside en ceux qui tiennent sa place, pour faire la volonté de Dieu. Adorez souvent cet esprit, selon le mouvement duquel vous devez agir et vous laisser conduire » ; sur les peines intérieures (p. 473-474) : « Vous sçavez bien que plus il y aura de ténèbres et d'obscurités dans votre conduite, plus il y aura de foi, et vous sçavez que c'est la seule foi qui fait ceux qui sont à Dieu ». Relevons encore la lettre qu'il envoie à sa nièce pour s'excuser de ne pouvoir assister à la cérémonie de sa profession (p. 275-276).

Blain avait la chance d'avoir en mains tous ces documents. Il y puisa à son gré. Que n'a-t-il composé ce recueil que nous désirons ou laissé au moins des copies exactes ! (45) L'édition de ces lettres se heurterait sans doute à de réelles difficultés. Il n'est pas téméraire de craindre que Blain ait fait la toilette des textes qu'il cite. La comparaison des copies conservées aux Archives de l'Institut et des extraits qu'il publie n'est pas faite pour nous rassurer (46).

toujours depuis un commerce de piété avec cette sainte bergère, dont il devint le panégyriste » (*Eloge historique*, p. 116). Il n'est pas impossible que Blain ait eu entre les mains cette correspondance (t. 2, p. 223).

(45) Sur la foi du catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Reims, j'avais cru trouver un de ces recueils dans le manuscrit 657. Il ne peut en être question. Il comporte un compendium inachevé de pastorale à l'usage des confesseurs pendant le temps des missions et mentionne des décisions épiscopales de 1697. Suivent des fragments de correspondance, de la même écriture. A la table, folio 139, on lit : « Extraits de lettres de MDG touchant la chasteté ». Ces cahiers « trouvés dans les papiers du chanoine de la Salle », auraient-ils appartenu à Louis, frère du saint ? MDG désignerait-il Monsieur de Gentes ? Nous laissons ces questions aux érudits.

(46) Pendant que les épreuves de cet article s'imprimaient, j'ai reçu *Les lettres de saint J.-B. de la Salle*, Procure, 1952, dont je n'ai pu tenir compte. Cette première édition rassemble toute la correspondance connue : 133 lettres ou extraits de lettres puisés dans les archives et les biographies. Le texte est accompagné d'une étude fort documentée de l'histoire des manuscrits et d'une autre, plus sommaire, du contenu de la correspondance. L'édition, qui est présentée par une lettre et qui s'achève par une conclusion du T. H. Frère Athanase-Émile, est insérée parmi les *Circulaires instructives et administratives* sous le n° 335. Une seconde édition, annotée et commentée, est annoncée ; elle constituera l'édition

Ce ne sera pas un mince travail que de nous donner un texte authentique. Il en vaut la peine.

2) *La critique des textes.* — Le problème des *Lettres* nous introduit d'emblée en une difficulté nouvelle : les écrits du saint n'ont-ils pas subi des remaniements au cours des éditions successives ou même avant leur première publication. Il ne s'agit pas ici de faire le relevé des textes remaniés ou de donner les règles pour établir une édition critique ; je voudrais seulement, par un exemple, en montrer le bien-fondé.

Le Frère Timothée, second successeur du fondateur, fit imprimer les *Méditations pour le tems de la retraite* (47). Dans l'*Avertissement* le supérieur général avoue : « On a eu soin avant de mettre ces Méditations sous la presse, de les faire examiner par une Personne Orthodoxe et de Science, laquelle y a corrigé un grand nombre de fautes qui s'y étoient glissez par le peu de soin et par la négligence des copistes ». On peut supposer que les corrections furent faites sur de bonnes copies ou sur les originaux, comme le texte le laisse entendre. Etait-il besoin de recourir à une personne « orthodoxe et de science » pour corriger des fautes de copistes ?

Le Très Honoré Frère Irlide réimprime (Versailles, Ronce, 1882) ces mêmes *Méditations* à la suite de celles pour les dimanches. Feuilleter la rarissime première édition (vers 1730) des *Méditations pour le tems de la retraite* permet de constater que l'édition de 1882 est souvent une paraphrase, où la pensée primitive, abrupte certes, perd de sa vigueur et de son emprise ; le nouvel éditeur prend garde d'écarter tout soupçon d'augustinisme jansénisant et il modernise les connaissances scientifiques rudimentaires de son fondateur. Voici un exemple d' « arrangement » orthodoxe ; c'est le début du 2e point de la onzième méditation.

L'homme si porté naturellement au péché, qu'il semble ne prendre de plaisir qu'à le commettre, c'est ce qui paroît particulièrement dans les Enfans, qui n'ayant pas encore l'esprit formé, et n'étant pas capables de grandes et sérieuses réflexions, semblent n'avoir d'inclination que pour contenter leurs passions et leurs sens, et pour satisfaire leur nature. C'est ce qui fait dire

L'homme est naturellement si enclin au péché, qu'il semble *parfois* ne prendre du plaisir qu'à le commettre. C'est ce qui a lieu particulièrement chez les enfants, qui, n'ayant pas encore le jugement *assez* formé et n'étant pas capables de longues et sérieuses réflexions, semblent n'avoir d'inclination que pour contenter leurs passions et leurs sens, et pour satisfaire ainsi les

critique proprement dite. Faut-il regretter que l'ordre chronologique n'ait pas été suivi, 74 textes sur 133 ayant un millésime ?

(47) Sans imprimatur ni approbation, peut-être cette édition était-elle réservée à l'Institut.

au S. Esprit, que la folie est comme attachée au cou des Enfans, et que ce n'est que par le moyen de la correction qu'on les en guérit; ainsi le moyen de délivrer de l'Enfer l'ame d'un Enfant, c'est de se servir de ce remède qui lui procurera de la sagesse..., les bonnes et les mauvaises habitudes contractées dès l'enfance et long-temps entretenuës, passant d'ordinaire en nature; c'est pourquoi il faut que ceux qui ont la conduite des jeunes Enfans, les reprennent comme dit S. Paul...

(Edition de 1730, p. 54-55).

penchants de la nature *corrompue*. C'est ce qui fait dire au Saint-Esprit : La folie est attachée au cou des enfants, la verge de la discipline l'en chassera. (Prov. XXII, 15).

Ainsi le moyen de délivrer de l'enfer l'âme d'un enfant, c'est de se servir *avec prudence* du remède de la correction, qui lui procurera de la sagesse.. Les habitudes, bonnes ou mauvaises, contractées dès l'enfance et longtemps continuées, deviennent ordinairement comme une *seconde* nature. C'est donc un impérieux devoir pour ceux qui ont la conduite des jeunes enfants, de les reprendre avec modération, comme dit saint Paul...

(Edition de 1882, p. 564-565) (48).

3e point de la 1re méditation :

C'est pourquoi vous devez honorer votre ministère, tâchant d'en sauver quelques-uns... (p. 10).

C'est pourquoi vous devez honorer votre ministère, en vous efforçant de faire parvenir au salut les enfants qui vous sont confiés... (p. 527) (49).

Type de mise au point scientifique : 1er point de la 5e méditation :

On peut dire que les Enfans en naissant sont comme une masse de chair, et que l'esprit ne se dégageant en eux de la matière qu'avec le tems, et ne subtilisant que peu à peu... (p 23)

On peut dire que les enfants en naissant sont comme des êtres qu'anime seulement la vie animale, et que l'esprit ne se distinguant en eux de la matière qu'avec le temps, il n'arrive à la pleine possession de lui-même que peu à peu (p. 538) (50).

(48) Je souligne. La 5e édition, parue en 1922, a repris ici le texte primitif (p. 685). Le T. H. Frère Imier de Jésus donne dans la préface l'historique des éditions antérieures. Il présente ainsi la sienne : des mots « vieillis » ont été remplacés, des tours de phrases rendus « plus précis »; l'harmonisation des textes avec les prescriptions romaines sur la reddition de conscience et la communion a été nécessaire.

(49) L'édition de 1922 a escamoté la difficulté : « en tâchant de les sauver » (p. 643).

(50) Edition de 1922 : « On peut dire que les enfants en naissant sont comme des êtres n'ayant que la vie animale, et que l'esprit ne se déga-

3) *Les emprunts et les sources.* — L'établissement du texte nous conduira à reconnaître et à identifier les emprunts que Jean-Baptiste de la Salle s'est permis dans les ouvrages qu'il fréquentait habituellement; nous découvrirons de la sorte quelques-unes des sources auxquelles il doit son enseignement ou dont il s'inspire, et les courants de pensée qui lui étaient familiers. Je me borne à des indications sommaires, laissant à des chercheurs plus heureux la joie de poursuivre cette prospection.

Deux écrits sont peut-être à cet égard plus caractéristiques : le *Recueil*, qui est en majeure partie composé d'emprunts et de résumés; l'*Explication de la Méthode d'oraison*, plus originale et personnelle, où se retrouvent des *influences* diverses.

a) Le *Recueil*. — Les textes rassemblés dans le *Recueil de différents petits traités* ont pour objet l'approfondissement de l'esprit de l'Institut et le comportement intérieur et extérieur des Frères; il tient du coutumier et de la conférence monastique. C'est une œuvre de longue haleine, fruit des lectures, des recherches, des méditations et de l'expérience du saint. Sans souci de plan ou de composition, il s'agit bien de petits traités *différents* et juxtaposés, où les redites ne sont pas rares. Imprimé pour la première fois en 1711, il fut amplifié, approfondi en quelques-unes de ses parties, qui se transformèrent en chapitres de la *Règle* (51) ou devinrent la base de la *Méthode d'oraison*.

geant en eux de la matière qu'avec le temps, il ne se développe que peu à peu » (p. 656).

On pourrait signaler bien d'autres transpositions de détails entre les éditions de 1730 et de 1882 qui modifient le sens : *livres saints* (p. 29) devient *livres pieux* (p. 543); la *piété* (p. 42) est transformée en *ferveur* (p. 554), *affection* (p. 46) en *dévouement* (p. 557), etc. L'édition de 1922 a supprimé à peu près complètement ces substitutions.

L'éditeur de 1882 a pris soin de noter les textes et les références scripturaires ; l'édition de 1730 n'en comportait malheureusement aucune.

(51) Je n'ai pas l'intention de parler des *Règles* de l'Institut et de leurs sources. Le travail, là non plus, n'est pas fait. Voir l'analyse de Rigault (t. 1, p. 507-539). Battersby a tenté quelques rapprochements, parfois forcés, p. 75-76 par exemple. De la Salle a lu Cassien et les *Vies* des Pères du désert, la vie des fondateurs et des réformateurs, de saint Augustin à Rancé. Il lui était facile de se renseigner dans cette ville de Reims qui abritait cordeliers, jacobins, augustins, minimes, carmes, antonins, mauristes et jésuites, sans compter les couvents de femmes. A peu près chacune des maisons religieuses de la ville comptait un membre de sa parenté : La Salle, Moët, Roland, Maillefer, Dorigny, Ravigneau, Ravaux, etc.

« Il composa les chapitres de la modestie et du bon gouvernement,

Saint Jean-Baptiste l'a composé en glanant dans ses auteurs préférés, de saint Bernard à qui il emprunte *les neuf fruits de la vie religieuse* (éd. 1902, p. 9), jusqu'au chanoine Roland, en passant par saint Ignace et Mr Olier.

De saint Ignace et de ses Constitutions l'Instituteur des écoles s'inspire pour la reddition du compte de conscience ou de la conduite (p. 33-36) (52); on sent aussi l'influence de la *Lettre sur l'o-*

tirés en partie des Règles et des Constitutions de S. Ignace », écrit Blain, t. 2, p. 134-136 ; cf, Rigault, t. 1, p. 467-468 ; Battersby, p. 83-87.

L'intéressaient surtout les règles récentes d'enseignants et d'enseignantes. Citons par exemple le *Règlement de la Congrégation de Notre-Dame* par saint Pierre Fourier ; de Barré les *Statuts et règlements des écoles chrétiennes et charitables* du saint Enfant-Jésus et le *Mémoire instructif pour faire connoitre l'utilité des écoles charitables*, Paris, Le Cointe, 1685 ; on a identifié des transcriptions littérales dans les *Règles* de saint Jean-Baptiste (Rigault, t. 1, p. 101-106 ; Battersby, p. 69-70). S'il n'aida pas à leur rédaction, du moins s'inspira-t-il beaucoup des *Avis donnés par feu Monsieur Roland pour la conduite des personnes régulières*, des *Constitutions pour la communauté des Filles du saint Enfant Jésus* et de l'*Usage des exercices de la Communauté des Filles du saint Enfant Jésus.*

Il a dû connaître également les *Constitutions pour la communauté des Filles de saint Joseph, dites de la Providence, établies dans le fauxbourg de S. Germain des Prez* (Paris, Guillery, 1691 ; Lk7 7011), rédigées sans doute par Claude de Bretagne.

Encore le 11 février 1705 le fondateur interrogeait le Frère Drolin, établi à Rome : « Je vous prie de vous informer exactement ce que c'est que l'Institut des Pères des Ecoles Pies, quelles sont leurs règles, quelle est leur conduite et gouvernement, s'ils sont étendus, s'ils ont un général, quel est son pouvoir, s'ils sont tous prestres, s'ils prennent de l'argent. Sçachez en tout ce que vous pourrez et mandez le moy en détail le plus que vous pourrez » (Lettres manuscrites, Archives de l'Institut, série C ; éd. des *Lettres*, 1952, nº 16).

(52) Les derniers successeurs du saint ont serré de beaucoup plus près la pensée et les textes ignatiens dans les *Articles qui peuvent servir de matière aux entretiens des inférieurs avec leurs supérieurs*, mis en harmonie avec des décrets romains récents (*Recueil, Supplément*, p. 43-50). Le *Traité de l'obéissance* de Tronson ne parut qu'en 1824. Sa doctrine est ignatienne et salésienne.

Le procédé du T. H. Frère Agathon n'a pas été maintenu fort heureusement. En 1783 il réédite le *Recueil*, sous le titre *Traité sur les obligations des Frères des Ecoles chrétiennes... et les moyens qu'ils peuvent employer pour les bien remplir, avec une Addition concernant la modestie propre à leur état, la pureté d'intention, la négligence et le soin des petites choses*, etc., Rouen, Laurent-Dumesnil, 12º, XII-271 p., D 40 522. L'*Addition* a été mise à part et à la suite du *Recueil*, mais la préface laisse à penser lorsqu'elle explique : « On a rapporté tout à un seul objet, et on a placé sous le même titre les mêmes matières qui étoient éparses çà et là,

béissance dans *Les neuf conditions de l'obéissance* (p. 37-50). Chacun sait que les avis *De la modestie* (p. 173-176) sont pris à peu près textuellement aux *Règles de la modestie* de saint Ignace (53). Le *Recueil des choses dont les Frères s'entretiendront dans les conversations* (p. 51-63) reproduit, commente et, à l'occasion, adapte le mémorable catalogue du jésuite Jérôme Nadal (54). Il est à remarquer que l'examen de conscience doit être fait suivant la méthode de saint Ignace (p. 139-140) (55).

Les *Considérations que les Frères doivent faire de temps en temps, et surtout pendant leur retraite* (p. 180-227) sont extraites des œuvres des jésuites Antoine Vatier et Jean Crasset. Les avis *Touchant la sainte messe* et *Touchant la sainte communion* (p. 217-227) sont un décalque avec, parfois, une légère adaptation de *La conduite de S. Ignace* publiée par Vatier en 1650 (p. 62-66) ; il faut en dire autant des avis 2 à 11 *Touchant l'examen de conscience et la confession* ; on les retrouve aux pages 108-110 de Vatier. Les autres textes sont tirés des *Considérations sur les principales actions de la vie* (1675) de Crasset, que de la Salle a largement adaptées ; il y a inséré des remarques propres aux Frères (56).

sans aucun ordre. On ne devoit rien changer au fond de l'ouvrage, puisque M. de la Salle en est l'Auteur : on n'y a rien changé non plus, on s'est contenté de lui donner la forme et l'arrangement qu'exigeoit l'extension du plan qu'on a suivi, et on n'a retouché qu'un petit nombre d'expressions, toutes n'ayant pu être également exactes, parce que les circonstances où s'est trouvé M. de la Salle ne demandoient pas toujours qu'il s'énonçat avec cette précision, avec cette justesse qu'on remarque dans ses ouvrages, principalement lorsqu'il traite quelque matière importante ».

(53) Si on numérotait les 14 avis du *Recueil* et qu'on les comparât aux 13 règles de saint Ignace, on obtiendrait ceci : 1 (*Recueil*) = 1 (Ignace) ; 2=2, 3=7, 4=3, 5=5, 6=4, 7=6, 8=13, 9=9, 11=10, 12=11, 13=12, 14=8. Le 10e avis ne se trouve pas dans saint Ignace.

(54) Les avis du *Recueil* répondent point par point au texte de Nadal, (*Epistolae P. Hieronymi Nadal*, t. 4 des *Selecta Natalis monumenta*, dans les *Monumenta historica Societatis Jesu*, Madrid, 1905, p. 450-452).

(55) C'est au T. H. Frère Philippe que l'Institut est redevable des *Sujets d'examens particuliers* (1859), imités de ceux de Tronson. Le supérieur général écrivit la même année une lettre circulaire sur l'examen particulier. Mérite d'être signalée la *Pratica dell'Esame Particolare avvalorato dalla Meditazione* du Frère Remo di Gesù, 3e éd., Rome, 1950.

(56) D'autres emprunts devraient être signalés si l'on voulait entrer dans plus de détails : le § 4 par exemple, *Touchant l'office et les prières vocales* (*Recueil*, p. 194) se retrouve dans A. Vatier, *La conduite de saint Ignace de Loyola menant une ame à la perfection por les Exercices spirituels*, Paris, Meturas, 1650, p. 152. Les avis *Touchant les exhortations*,

C'est dans l'article *Des principales Vertus que les Frères doivent faire en sorte de pratiquer* (p. 154-179) que se manifeste l'influence sulpicienne. Les pages sur la pénitence sont empruntées en effet à peu près intégralement (57) à l'*Introduction à la vie et aux vertus chrestiennes* de Mr Olier. Dans la première édition, 1657 (chez Jacques et Emanuel Langlois, *sic*), les « motifs et profession de pénitence » se trouvent à la page 162-163 et dans le *Recueil* à la page 168-170 sous le titre *Profession de Pénitent ;* la place des *Pratiques de la vertu de pénitence* a été inversée ; elles suivent dans Olier (p. 164-167), elles précèdent dans le *Recueil* (*De la Pénitence*, p. 166-168). Le livre des *Instructions et Prières*, que de la Salle publia lui-même, renferme un magnifique *Acte d'union à Jésus-Christ Pénitent, pour faire pénitence avec Lui et comme Lui ;* ce n'est pas un texte de Olier, mais il est tout à fait école française (éd. 1740, p. 217-218), comme beaucoup des prières de l'ouvrage (58).

Même dans les textes du saint qui paraissent les plus originaux,

les conférences et les lectures spirituelles (*Recueil*, p. 206-210) reprennent et appliquent les réflevions de Vatier (*De la lecture spirituelle, de la Prédication et de la communication avec le Directeur*, p. 183-186). Les mêmes mots expressifs se lisent de part et d'autre. Un autre signe : de la Salle n'annonce pas la *communication avec le Directeur*, il y consacre cependant les deux derniers paragraphes. Vatier parle du directeur de conscience et non du supérieur ; il semble que le saint fasse de même.

Ces sortes d'avis sont souvent repris par les auteurs du XVIIe siècle. Crasset reproduit ses considérations, qui deviennent en 1687 *Considérations sur les principales actions du chrétien*, dans *Le chrétien en solitude*, même année, l'un des manuels dont l'Institut se servait au début pour les retraites. On voit avec quelle insistance le fondateur revenait sur ces thèmes de formation intérieure.

(57) De la Salle abrège cependant ; il clarifie aussi et tempère certaines expressions. Le cardinal Gousset avait déjà signalé cet emprunt (lettre à la Congrégation des Rites, *Positio reassumatur super scriptis*, p. 7-8).

(58) Volontiers moraliste et canoniste, lorsqu'il traite de la confession et des dispositions pour assister à la messe, le saint manifeste en même temps une vie intérieure très profonde. Comme il lui arrive très souvent de le faire dans l'*Explication de la Méthode d'oraison*, il exprime sa prière par des *actes* simples, clairs, à la pensée nourrissante. Le vocabulaire est celui qui se rencontre dans les innombrables ouvrages de cette sorte, depuis l'*Intérieure occupation* de Pierre Coton (1607), *La vraye perfection* de Jean-François de Reims, jusqu'à la *Journée chrétienne* d'Olier, la *Méthode d'oraison* de Crasset et les *Instructions familières* de Courbon.

on peut reconnaître une inspiration étrangère, telle celle de Jean-Joseph Surin dans certains passages de l'*Esprit de foi*.

Depuis longtemps les biographes de notre saint ont reconnu que *Les moyens qu'il convient aux Frères des Ecoles chrétiennes de prendre pour bien faire leurs actions* (p. 120-146) et certains passages *Des principales vertus* sont la reproduction à peu près littérale des *Avis donnés par feu M. Roland pour la conduite des personnes régulières* et du *Petit traité des vertus les plus nécessaires aux Sœurs de la communauté* du même Roland (59), dont l'influence est aussi fort sensible dans les *Méditations pour le tems de la retraite* (60).

Ces *Méditations* sont suivies dans la première édition d'un feuillet de 8 pages numérotées à part, intitulé *Instructions pour la retraite*. Elles paraissent présenter un grand intérêt. Elles sont composées, comme le *Recueil* et c'est pourquoi je les en rapproche, de textes empruntés ; en même temps elles permettent de savoir à quelles sources on puisait la formation spirituelle des Frères et d'illustrer l'évolution de la retraite annuelle. A quelle date ces *Instructions* entrèrent-elles en vigueur? Saint Jean-Baptiste les promulga-t-il lui-même? Il est difficile de répondre. Elles sont certainement postérieures à la rédaction des *Méditations*, puisque celles-ci sont prévues pour l'après-midi ; postérieures aussi à 1700, puisque l'édition de Crasset signalée ne parut chez Delespine qu'à cette date (61). Quoi qu'il en soit, les *Instructions* sont à peu près entièrement extraites du *Chrétien en solitude* de Crasset ; la

(59) Un certain nombre de recommandations faites par les deux fondateurs se lisent dans l'ensemble des coutumiers monastiques et religieux. Les prescriptions sur le silence, par exemple, se retrouvent à peu près telles quelles, dans les Règles communes (nº 24) des jésuites. Remarquons le nombre considérable de *Conduite chrétienne* qui paraissent au XVIIe siècle et qui traitent toutes de la journée du chrétien (Olier et Saint-Jure en 1655, Nepveu, etc.).

Le détail de la concordance entre Roland et de la Salle a été maintes fois donné ; cf. A. Hannesse, qui publie des extraits, *Vie de Nicolas Roland*, Reims, impr. coop., 1888, p. 199-212 ; G. Rigault, t. 1, p. 120-131, 474-476 ; G. Bernoville, *Nicolas Roland*, p. 163-180, 201-208 ; Battersby, p. 55-57.

(60) On voit avec quelle prudence il faut se servir du *Recueil* pour apprécier le style et l'originalité du fondateur.

(61) La première édition chez Michallet à Paris est de 1674. Delespine imprime en 1700, 1716 et 1729, simple réimpression sans changement et conservant la même pagination. Nous n'avons donc aucun point de repère de ce côté.

concordance littérale est parfaite entre les deux textes; seules des coupes retranchent ce qui ne convient pas aux Frères (62).

Si on rapproche ces *Instructions* de l'*Avertissement* des *Méditations*, on constate que l'ordre de la retraite était le suivant (63). Les points de l'oraison du matin étaient pris dans *Le chrétien en solitude*. L'oraison ou la messe était suivie d'une « exhortation » ou d'une « lecture publique en forme de conférence » sur le même sujet; à 10 heures on lisait une méditation tirée de Busée (64). L'après-midi, dispositif analogue. Pour les oraisons les Frères se servent des *Méditations pour le tems de la retraite*, à raison de deux par jour; l'une sera lue « en lecture publique ou particulière »; l'autre pourra « servir de matière à la conférence ou exhortation du soir ». Soit, en dehors de l'oraison matinale, une exhortation et une lecture pour la matinée et autant l'après-midi. Ajoutons, ce que demandent les *Instructions*, « la considération ou examen qui se fait deux fois le jour en forme de méditation et de réflexion sur les actions de sa vie et sur les devoirs de son état » (p. 5). Dieu a donc tout le temps de « se communiquer » à l'âme, comme le souhaitent les mêmes *Instructions* (65).

b) L'*Explication de la Méthode d'oraison* (66). — Le *Recueil*

(62) *Le chrétien en solitude* s'ouvre sur cinq *Instructions pour ceux qui vont en retraite* (non paginé). Le premier paragraphe des *Instructions* lasalliennes (*De ses avantages* ..) est extrait de la première et de la troisième instruction de Crasset; le second paragraphe (*Réglemens et avis*) de la 4e et de la 5e. Noter que l'expression « se représenter leur S. Fondateur » est devenue « se représentant son saint Instituteur ». Cette formule suffirait-elle à dater les *Instructions* après la mort du saint? Ce n'est pas sûr. Crasset reproduit 4 de ses 5 instructions en tête de la *Manne du désert*, Paris, Michallet, 1674.

(63) Le *Règlement pour une retraite de dix jours* composé sans doute par Barré (Archives de la congrégation de Saint-Maur, dossier Paris 1666-1800, f. 135-138) a des points communs avec les *Instructions* lasalliennes. *Le Chrétien en solitude* sert également de livre de méditation.

(64) L'influence de l'*Enchiridion piarum meditationum* de Jean Busée † 1611 fut considérable. La première édition fut publiée à Mayence en 1606; la première traduction française date de 1616. On sait que Vincent de Paul l'avait adopté pour les retraitants de Saint-Lazare; il en avait confié la traduction à Mr Portail, qui l'avait augmenté de nouvelles méditations, d'avis et d'instructions. Cette traduction parut pour la première fois en 1644, la 9e en 1660. Sommervogel (*Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*) signale au moins six traductions indépendantes.

(65) On trouvera en appendice l'*Ordre des sujets de méditations*.

(66) L'*Eloge historique* affirme que le saint avait joint à son *Explication* « un recueil de sentences choisies et de vifs sentiments pour leur

est en grande partie composé de textes recopiés, résumés et adaptés à la vie de l'Institut. Ici, il n'y a pas d'emprunts à découvrir. La *Méthode*, au dessein si ferme déjà dans les pages du *Recueil* (p. 17-32) que rien de substantiel n'en sera modifié et qu'elles pourront en être utilisées comme un excellent résumé, est personnelle à de la Salle. Il ne l'a copiée, ni adaptée. On peut cependant y souligner des influences qui l'ont plus ou moins marquée. Suivant les temps, les circonstances ou les affinités spirituelles, on a voulu y voir un sceau ignatien ou sulpicien.

Le *Manuel de piété* (67), au XIXe siècle, s'efforce de rapprocher la *Méthode* et l'exercice des trois puissances donné par saint Ignace. Le Frère Exupérien, qui fut assistant de l'Institut et à qui le *Manuel* doit beaucoup, tenta de confronter les thèmes ignatiens avec des textes lasalliens : Fondement, péché, trois degrés d'humilité, etc (68).

(aux novices) faciliter le moyen d'y avancer » (p. 141). Voir Blain, t. 2, p. 164. Il ne semble pas qu'on retrouve ces sentences à travers l'*Explication*. Maillefer fait probablement allusion à ce même traité « non rendu public » : *Maximes de piété*, écrit pour les novices (Ms. p. 184). On a édité en 1899 chez Mame à Tours un petit in-16° de 120 pages, *Maximes du Bienheureux Jean-Baptiste de la Salle, réparties entre les différents mois de l'année ;* ce ne sont que des extraits des écrits du saint, comme le *Recueil des sentences, tirées des œuvres de M. Jean-Baptiste de la Salle, suivi des Exercices de la sainte présence de Dieu pour sanctifier toutes ses actions*, Langres, Defay, 1817, 12°, 72 p., D 88 886, et aussi, éditées par le Frère Philippe, les *Pensées du Vénérable... suivi de quelques lettres circulaires des supérieurs de l'Institut..., du Traité de la modestie..* , Versailles, Beau, 1853, 12°, 558 p., D 40 730.

(67) T. H. Frère Irlide, *Manuel de piété à l'usage des Frères des écoles chrétiennes*, Paris, Procure et Poussielgue ; Tours, Mame, 1877, 16°, XXVIII-611 p., D 64 921 ; 11e édition, 1903 ; la dernière édition, 1943, ne parle plus de l'oraison. Le Très Honoré publie ensuite la *Méthode de l'oraison mentale par le Vénérable...*, Paris, Maison-Mère, 1880, 12°, 28 p. C'est le texte du *Recueil* et celui qu'on peut lire à la fin de l'édition de l'*Explication* (Paris, Maison-Mère, 1898, p. 153-160). Il est accompagné d'un commentaire qui court dans les notes. Les rapprochements avec l'exercice des trois puissances de saint Ignace s'y retrouvent. L'auteur se contente de rappeler en dernière page l'oraison de simple attention, et renvoie aux « procédés et avantages de ce genre particulier de méditation ». Il confond oraison de simple attention, contemplation au sens ignatien et application des sens.

Le Fr. Irlide publia l'année suivante *L'esprit de foi, qui est l'esprit de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes par le Vénérable...*, revu et annoté, 1881. Les textes sont extraits du *Recueil* et des *Règles*. Les commentaires semblent un peu trop notionnels.

(68) Frère Exupérien, *Le fondement des Exercices de saint Ignace et les enseignements du Vénérable de la Salle*, Paris, Procure, 1886, 12°, 52 p. ;

Sans vouloir nier le bienfait spirituel que l'âme trouve dans ces rapprochements et la lecture des textes, ces efforts paraissent vains. Les ressemblances de vocabulaire n'y feront rien : la méthode lasallienne ne s'apparente pas à celle des *Exercices*.

Le tracé général de la *Méthode* semble au contraire avoir beaucoup de points communs avec la méthode de Saint-Sulpice, telle que Tronson l'exposait aux séminaristes (69). Les trois caractères des résolutions, qui doivent être présentes, particulières et efficaces, se retrouvent chez de la Salle, mais aussi certains actes, d'adoration, de confusion, etc. Je ne crois pas pour autant la méthode lasallienne vraiment sulpicienne. La méthode de Saint-Sulpice ne rend compte, dans son ensemble, ni du vocabulaire, — celui du chapitre premier est nettement caractérisé, — ni des degrés de l'oraison lasallienne, qui conduisent délibérément jusqu'au seuil de la passivité.

Ce sujet est trop délicat pour que je le poursuive ici. J'ajoute seulement ces quelques remarques.

La seconde partie de la *Méthode*, « ce que c'est que les mystères et l'esprit des mystères », ne constitue pas un emprunt littéral à Saint-Jure, mais elle s'en inspire manifestement. Il suffit pour s'en convaincre de lire le premier chapitre de *L'union avec Notre-Seigneur Jésus-Christ*. C'est encore avec Saint-Jure que de la Salle se trouve en parfaite harmonie lorsqu'il parle de l'esprit de Jésus. La même doctrine est exposée dans le *Catéchisme chrétien* de Mr Olier et on la rencontre souvent dans les *Lettres* et le *Chrestien intérieur* de Bernières (70). On la trouve déjà magnifiquement exprimée et vécue chez Marie de l'Incarnation, l'ursuline.

Pensées du Vénérable de la Salle correspondant aux quatre exercices de saint Ignace sur le péché, slnd, 12°, 24 p. Le Frère Exupérien avait été profondément marqué par la spiritualité ignatienne. Conquis par les retraites, il s'en fit le promoteur inlassable dans l'Institut.

(69) Voir, par exemple, l'ouvrage posthume de L. TRONSON, *Manuel du séminariste*, Paris, Méquignon, 1823, t. 1, p. 120-204 ; l'*Introduction* et la *Journée chrétienne* de Olier ; et aussi de M. BEUVELET, *Conduites pour les exercices principaux, qui se font dans les séminaires ecclésiastiques* (approbation de 1664), souvent rééditées.

(70) Jean-Baptiste SAINT-JURE † 1657, *L'union avec Notre Seigneur Jésus Christ dans ses principaux mystères. Pour tous les jours de l'année*, Paris, Le Petit, 1653. Voir *L'homme spirituel*, 1re partie, ch. 2, § 8 : Raisons pour nous persuader efficacement d'opérer en chrétiens et de faire toutes nos actions par l'Esprit de Jésus-Christ.

Jean-Jacques OLIER † 1657, *Catéchisme chrestien pour la vie intérieure*, Paris, Langlois, 1656 ; 1re leçon : De l'esprit et des deux vies de Notre Seigneur ; la 9e leçon parle de l'esprit de Jésus en nous ; 20e leçon : De

Mr Pourrat croit que l'influence de Jean-François de Reims a été prépondérante pour tous les développements du saint sur la présence de Dieu (71). On ne peut le contester. Il semble cependant qu'il faille aussi chercher ailleurs, du côté de Bernières, par exemple. Personne peut-être n'a autant insisté que Bernières sur l'oraison de présence de Dieu. Il parle même, — et c'est le vocabulaire lasallien, — de l' « *l'oraison de simple attention* à quelque vérité divine en la présence de Dieu » (72). Noël Courbon, qui se réfère volontiers à

la grâce qu'opèrent en l'âme les mystères de Notre-Seigneur auxquels il faut participer. Olier parle à peu près constamment de l'esprit de Jésus dans l'*Introduction à la vie et aux vertus chrestiennes*, *ibidem*, 1657, et *La journée chrétienne*. Jacques Nouet † 1680 a composé une *Retraite pour acquérir l'esprit de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. Marie de l'Incarnation, *Ecrits spirituels et historiques*, t. 4, p. 255, parle de « l'esprit du sacré Verbe Incarné » ; c'est un point essentiel de sa doctrine et de son expérience (t. 2, p. 201-204, 283-285, 452-466, 495 ; t. 4, p. 291-292, 255-259). Dom Jamet affirme que « c'est dans des acceptions analogues à celles de l'*Homme spirituel* que (Marie) entend et prend l'*esprit de Jésus* » (t. 2, p. 204) ; l'ursuline était en rapports épistolaires avec Saint-Jure ; elle le fut avec Bernières pendant 20 ans (1639-1659).

Les œuvres spirituelles de Mr de Bernières, 2e éd., Paris, Cramoisy, 1671 : lettre 2, 10 janvier 1641 ; lettre 35, 15 février 1647 ; lettre 46, 1er février 1648, etc. ; *Maximes et avis spirituels*, § 16, 5e maxime ; *Chrestien intérieur, passim*.

(71) *La vraye perfection de cette vie dans l'exercice de la présence de Dieu*, Paris, Thierry, 1645.

(72) Lettre 32 Pour la vie illuminative, du 16 avril 1659, *Œuvres...*, t. 2, 2e éd., 1671, p. 273. Cette lettre écrite à un futur missionnaire de Chine, sans doute de l'Aa de Paris, roule tout entière sur l'oraison de simple attention. Bernières la donne comme son enseignement habituel.

Le *Chrestien intérieur* était bien connu dans les familles La Salle-Maillefer-Roland. Jean Maillefer note dans ses *Mémoires* à la date du 5 juin 1677 : « J'ay donné à François Maillefer, mon fils religieux (prémontré, prieur du Val Secret, † 1716) *La cognoissance de nostre Seigneur* (de Saint-Jure), in folio, 1 tome ; *Le crestien intérieur*, livre admirable, in-8o, 1 t. ; *Méditations sur les évangiles* du Père Buis (Buys, Busée), 8o ; Thomas a Kempis, *De Imitatione Cristi*, in-16 ». Nicolas Roland recommande à une religieuse en novembre 1669 : « Vous pouvez lire dans les exercices du *Chrétien intérieur* ce qu'il y a sur la présence de Dieu et sur la conformité à sa volonté » (*Mémoires*, manuscrit, p. 127 ; cf. p. 131). Ajoutons que chaque maison des sœurs du Père Barré devait posséder outre Grenade, Rodriguez, l'*Introduction à la vie dévote*, la *Doctrine chrétienne* de César de Bus, un exemplaire du *Chrestien intérieur* (Lecoy de la Marche, *L'Institut de Saint-Maur*, ms., Archives de la congrégation de Saint-Maur, ch. 7).

Dès 1660 tout ce qui parait sur ou de Bernières s'enlève rapidement. C'est un engouement incroyable (cf. R. Heurtevent, art. *Bernières-Lou-*

l'« ermite » de Caen, développe avec abondance et maîtrise l'*oraison d'attention amoureuse à Dieu présent* (73). A la doctrine et à l'expérience de ces deux spirituels, il est équitable de joindre celles du Frère Laurent de la Résurrection, † 1691, convers des carmes déchaussés de Paris : « Ma manière la plus ordinaire, disait-il, est cette *simple attention* et ce regard général et amoureux en Dieu » (74). C'est la doctrine salésienne, revue par l'expérience de sainte Jeanne de Chantal, qui fait de l'enseignement de son directeur l'oraison privilégiée de la Visitation. Le succès considérable de la *Vie* de la fondatrice aida singulièrement à la diffusion de cette méthode ; d'autre part la vogue du *Chrestien intérieur* l'amplifia davantage. Par Jean de Bernières nous retrouvons l'esprit de Jean de Saint-Samson et de Benoît de Canfeld. Henri-Marie Boudon orchestra les deux courants,

vigny, dans le *Dictionnaire de spiritualité*, t. 1, col. 1522-1527). Nercam, sulpicien, en donne ce témoignage significatif pour apprécier la spiritualité de Jean-Baptiste de la Salle : « J'ai beaucoup connu M. de Bernières..., ou du moins j'ai eu l'occasion d'étudier beaucoup ses écrits, spécialement au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris, où des séminaristes fervents ne pouvaient se lasser de lire son ouvrage du *Chrestien intérieur* : et ils avaient sans cesse à la bouche, dans leurs entretiens, les sentiments et les maximes de ce livre admirable » (A. Gosselin, *Vie de Mgr de Laval*, Québec, Demers, 1890, t. 1, p. 82-83.

Les grands directeurs sulpiciens, Tronson, de la Barmondière, Baühin, Leschassier savaient discerner les voies particulières de Dieu dans les âmes et respecter des personnalités spirituelles aussi marquées que celles de Jean-Baptiste de la Salle et de Montfort. Blain explique dans les *Mémoires* sur ce dernier : « Presque tous les livres qui traitent de la vie spirituelle passèrent entre ses mains. Ceux de feu M. Boudon... étaient ceux auxquels je le voyais plus attaché. Il goûtait surtout celui des voies de la croix » (§ 17). « Il aurait désiré enrôler tout le monde dans la société de l'esclavage de la Sainte Vierge. Le livre que le saint homme, feu M. Boudon, en a composé, lui avait inspiré ce zèle » (§ 28). Blain note encore les « grandes impressions » que firent sur le saint breton, pendant son séminaire, les *Lettres* de Surin (§ 23).

(73) *Instructions familières sur l'oraison mentale en forme de dialogue où l'on explique les divers degrez par lesquels on peut s'avancer dans ce saint exercice*, Paris, Warin, 1685 ; 2e partie, De l'état d'oraison que nous appelons d'attention amoureuse à Dieu présent ; elles sont dédiées « aux chrestiens intérieurs » et sans doute adressées à des visitandines.

(74) *La pratique de la présence de Dieu*, 1692, rééd. Paris, Desclée, 1934, p. 193 ; cette expression revient deux fois dans cette lettre où le frère rend compte de l'état de son âme. Il se fait le propagateur de sa méthode, qui est toute sa vie spirituelle. Il serait étonnant que Nicolas Roland n'ait pas connu le saint cuisinier, † 1691, et n'en ait pas parlé à de la Salle. Il est possible que le saint l'ait rencontré au couvent de la rue de Vaugirard.

celui de l'Ermitage et celui d'Annecy, avec une verve et une conviction inlassables (75). Saint Jean-Baptiste se rattache à ces courants de l'oraison de présence de Dieu, qui traversent tout le siècle et qui font si grande part à la spiritualité de l'abandon (76).

La multiplicité des actes est la partie la moins originale de la *Méthode*. Beaucoup d'ouvrages du XVII[e] siècle sur l'oraison, — Dieu seul en sait le nombre ! — se complaisent en ces divisions pour débutants (77) ; ils sont les premiers, comme le fait de la Salle, à les écarter, dès que ces actes deviennent inutiles. Les actes proposés par le fondateur valent surtout par les textes de prières qu'il suggère. On y relèverait sans doute des pensées et des expressions qui rappelleraient M[r] Olier. Mais comme toujours le saint prend bien garde que son vocabulaire reste simple et sa prière affective.

Ces notations peuvent suffire à montrer la complexité des questions que soulèvent l'étude de la spiritualité lasallienne et l'établissement critique des écrits du saint. La nécessité de déceler les sources auxquelles il puisa s'impose. Encore n'ai-je rien dit de ce qui constitue peut-être la partie la plus originale de son enseignement : son paulinisme. Au delà de tous les emprunts qu'on peut découvrir, il est indubitable que la source principale de la pensée du Fondateur des écoles chrétiennes, c'est saint Paul. Le recours à la doctrine de l'Apôtre est incessant dans les *Méditations* et les *Instructions*. Sa connaissance des Pères est loin d'être négligeable. La mariologie de Jean-Baptiste semble surtout se référer à saint Bernard. *Les Devoirs du chrétien* font appel à toute la tradition ; c'est à cha-

(75) H. de Maupas du Tour, évêque du Puy, *Vie de la vénérable Mère Françoise Frémyot de Chantal*, 1642, 8[e] éd. 1667. H.-M. Boudon, *Le règne de Dieu en l'oraison mentale*, Paris, Michallet, 1671, livre 1. On retrouverait les six sortes de présence de Dieu analysées par saint Jean-Baptiste dans les dix sortes exposées par Barré (lettre 26) ; cf. J. Harang, *op. cit.*, p. 130-134.

(76) Ce courant, qui ne semble pas avoir beaucoup retenu l'attention, a ses caractères, ses méthodes, ses manuels, ses représentants. Il domine la spiritualité de la seconde moitié du XVII[e] siècle : Bernières et les membres des Aa, Malaval, Courbon, Boudon, Piny, les Visitandines. Ce courant ne doit rien à l'école ignatienne, et peu à l'école bérullienne, dont le vocabulaire est à l'époque devenu tout à fait classique.

(77) Il faut en dire autant de l'application de la méthode à un mystère, à une vertu, à une maxime. François Nepveu † 1708, par exemple, et combien d'autres auteurs, énumère sept sortes d' « applications » (à un mystère, celui de la Nativité, à une maxime, etc.) dans sa *Méthode facile d'oraison réduite en pratique*, Paris, Michallet, 1691. La même année il publiait les *Exercices intérieurs pour honorer les mystères de Notre-Seigneur*, *ibidem*. Voir aussi les *Conduites...*, de Beuvelet.

que instant que reviennent les noms de Chrysostome, d'Augustin et des anciens fondateurs monastiques.

Profondément marqué par la pensée paulinienne et le sens de la tradition, saint Jean-Baptiste de la Salle n'en reste pas moins étonnamment sensible aux influences spirituelles, — hommes et livres, — qui se manifestent en cette fin du XVII[e] siècle.

3° *L'influence vivante.* — L'identification des emprunts est utile. Elle permet de discerner de quel côté Jean-Baptiste de la Salle orientait ses recherches et sa pensée. Ce résultat est sans doute de minime importance au regard de l'influence vivante des hommes (78). Les sources vraies sont là. Cette prospection est on ne peut plus délicate lorsque nous n'en découvrons pas suffisamment d'indices dans les textes et dans les événements.

Au nombre de ces influences, il serait équitable de distinguer ses éducateurs et son milieu familial, les diverses personnalités du monde ecclésiastique et monastique de Reims, les directeurs de son âme, les inspirateurs de son œuvre et de son esprit. En fin de compte, il faudra reconnaître que c'est Dieu qui a formé « un homme de Providence » et « un homme de croix ».

Les influences familiales n'ont guère été étudiées: Jean-Baptiste évolua dans un milieu remuant d'hommes d'église et de magistrats, où se mêlaient des nantis et de grands pénitents, des esprits profondément soumis à l'Eglise et des rebelles, des personnes d'action catholique et des chrétiens de nom.

Nous ignorons aussi tout de l'influence de ses premiers maîtres au collège des Bons-Enfants. Nous connaissons beaucoup mieux celle des Sulpiciens. Jean-Baptiste resta au séminaire de Saint-Sulpice à peu près dix-huit mois (octobre 1670-avril 1672). Il revint dans la capitale à de rares intervalles et pour peu de temps (79), jusqu'au jour où il y ouvrit officiellement des écoles en 1688. Entre 21 et 37 ans, la formation du séminariste a beaucoup évolué. Les responsabilités de chef de famille, de successeur de Roland et de fondateur, l'ont singulièrement mûri; la direction de Claude de Bretagne et de Callou, supérieur du séminaire, fut dans certains cas déterminante; l'emprise de saints, comme Barré et Roland, on ne

(78) On a découvert un énorme cahier où saint Louis-Marie Grignion de Montfort notait à la suite les uns des autres les textes qu'il goûtait davantage dans ses lectures, les résumant et les adaptant. Usant des mêmes procédés, de Montfort et de la Salle n'en restent pas moins personnels.

(79) De la Salle fut ordonné diacre à Paris en 1676 par Mgr Batailler, capucin, évêque de Bethléem.

peut plus profonde. Leur influence se retrouve dès lors à chaque pas dans la vie, l'action et la spiritualité du chanoine rémois (80).

Quand il rentre à Paris, Dieu a pris la direction de sa vie intérieure en le forçant aux renonciations nécessaires; les lignes maîtresses de sa fondation sont définitivement tracées. C'est une âme transformée qui se confie à son ancien maître, Baühin.

Arrêtons-nous un instant aux rapports de Roland et de son ami. C'est toucher à l'un des points les plus délicats et les plus captivants des « sources » de saint Jean-Baptiste. Disciple, collaborateur et en quelque sorte successeur de Nicolas Roland, qui était directeur éclairé, prédicateur renommé et fondateur des sœurs du Saint-Enfant-Jésus de Reims (81), le saint s'est tellement inspiré de son maître dans sa propre fondation qu'il est aujourd'hui pratiquement impossible de démêler ce qui revient à l'un et à l'autre. Les liens de « filiation » qui les unissent entre eux et avec Barré sont tellement forts qu'un examen très approfondi de leurs méthodes, de leurs écrits et de leur esprit ne fera que confirmer davantage leur indissoluble parenté.

Entre le *Livre des usages* des sœurs et la *Conduite des écoles* des Frères, il y a, écrit Hannesse (p. 325), « ressemblance non seulement de l'ensemble, mais de beaucoup de détails, souvent des expressions elles-mêmes » (82). La dévotion à l'Enfant-Jésus est

(80) Le milieu où évoluèrent Roland et Barré est loin d'être aussi connu que Saint-Sulpice. D'où le penchant des biographes à expliquer la vie et la spiritualité de Jean-Baptiste par l'influence de ses maîtres sulpiciens. C'est le reproche qu'on peut adresser à Guibert et à tant d'autres. Battersby a fait un louable effort pour s'en dégager, sans y réussir pleinement. Non qu'il faille aujourd'hui minimiser, par réaction, l'influence sulpicienne. Jean-Baptiste, par exemple, enverra son frère cadet, Louis, à Saint-Sulpice en 1687-1688. Lui-même s'adresse à nouveau à Jacques Baühin † 1696, dès qu'il s'installe à Paris, puis à François Leschassier † 1725. Mais je reste persuadé que mieux nous connaîtrons Roland et Barré, plus nettement apparaîtra leur influence sur la doctrine et la spiritualité lasalliennes.

(81) L'influence de Roland fut considérable dans la ville de Reims et dans le diocèse. Jean Maillefer note le 29 avril 1678 : « Je suis prié à l'enterement de Monsieur le théologal Roland, mon cousin, quy est mort il y a 3 jours aagé de 34 ans (35 ans et 3 mois). On l'avoit embaumé et mis sur un lit de parade. Il y aloit du monde hier le voir come en une procession générale » (*Mémoires*, t. 84, p. 242).

(82) Les textes cités à cet égard par G. Rigault sont significatifs, par exemple t. 1, p. 119-131, 474-476; se reporter aussi à l'ouvrage ancien, mais bien documenté, d'A. Hannesse, *Vie de Nicolas Roland*, Reims. imprimerie coopérative, 1888, p. 200-209 et à l'esquisse de G. Bernoville, *Nicolas Roland, fondateur de la Congrégation du Saint-Enfant Jésus de*

aussi accentuée chez les deux chanoines rémois ; la pratique du 25e jour, née ailleurs, a fleuri et survécu dans les deux congrégations (83). Bien plus, c'est de la Salle qui préfaça et arrangea le *Petit traité* de Roland ; il avoue même qu'on y trouvera « quelques mots d'augmentation » qu'il s'est permis d'y ajouter et qu'il apprit de son maître au cours de leurs entretiens. Bref, le *Petit traité* est peut-être bien l'œuvre commune des deux amis ; comme il n'est sans doute ni téméraire ni injurieux d'affirmer que maintes pages du *Recueil* sont autant le bien de Jean-Baptiste que de Roland (84).

Reims, Paris, Alsatia, 1950. L'auteur néglige de donner ses références. Les manuscrits Roland ont malheureusement été brûlés pendant la guerre de 1914-1918; quelques copies existent, notamment des *Mémoires sur la vie de Monsieur Nicolas Roland, prêtre, chanoine théologal de l'Eglise de Reims et fondateur de la Communauté du St Enfant Jésus*, écrits en 1693, que j'ai eu la joie de consulter à la Maison-Mère à Reims.

(83) Roland avait fait le pèlerinage de Beaune et il faisait lire la *Vie de Marguerite du Saint-Sacrement* par Amelote (*Recueil de lettres*, ms., p. 130-131). Quelle que soit l'origine de la dévotion à Jésus-Enfant, les livres qui l'exposent, les confréries érigées sous son vocable, la spiritualité qui en découle se retrouvent dans toutes les écoles du siècle : oratoriens, sulpiciens, cordeliers, minimes, carmes et carmélites, jésuites, etc. La dévotion se répandit rapidement dans les monastères et les paroisses sous forme de « familles ». Les oratoriens en établirent une à Rouen en 1661 dans leur église, qui eut un grand succès.

Les principales pratiques se ramènent aux exercices du 25e jour (en souvenir du 25 mars et du 25 décembre) ; la journée était précédée d'une vigile de pénitence et de jeûne, de la récitation du petit office du Saint-Enfant-Jésus et d'une oraison faite à minuit ; le 25 devait être une journée de recueillement et de ferveur ; puis la « couronne du saint enfant » ou chapelet de quinze grains, les litanies du Saint-Enfant-Jésus et les retraites sur le thème de l'enfance.

On trouvera l'essentiel de la dévotion dans *Le petit office du saint Enfant Jésus et l'institution de sa famille* par Marguerite du Saint-Sacrement (Paris, 1654). L'oratorien Amelote, qui l'a édité, y a beaucoup ajouté ; par exemple, outre le *Discours sur la dévotion envers l'enfance du Fils de Dieu* (éd. 1664, 32 pages non numérotées), des *Exercices de dévotion* pour les 25es jours (p. 97-213), une *Explication du petit chapelet* (p. 213-228), des *Exercices chrestiens* pour l'oraison, la confession, l'assistance à la messe (p. 1-126, inachevé), des sujets d'oraison sur l'Enfant-Jésus (p. 1-86) et un certain nombre d'antiennes et de prières.

On imprimait encore en 1735 la *Paraphrase des litaniès de l'Enfance de Jésus* d'Antoine Godeau, précédée des *Prières qui se chantent le 25e jour de chaque mois* (Paris, Simon). Voir P. Dudon, *La dévotion à l'Enfant Jésus*, ici même, t. 11, 1930, p. 135-155.

(84) Rigault, t. 1, p. 119-120. Devenu avec Guillaume Rogier légataire testamentaire de Roland, de la Salle se dépensa auprès des corps cons-

Or, ce Mr Roland fut pendant trois ans (entre 1660 et 1665) membre de l'Aa du Père Bagot à Paris, dont on connaît le secret, l'influence et l'esprit ignatien, où il « a demeuré avec les premiers évêques de France qui ont été dans la Chine » (85) ; c'est un admirateur enthousiaste de Mr de Bernières, dont on parlait avec feu rue Saint-Dominique, et il rêve de finir ses jours à l'Ermitage de Caen ; c'est un disciple des carmes de la rue de Vaugirard à Paris, où il reçoit les conseils du Père César du Saint-Sacrement ; c'est le neveu et le filleul de Matthieu Beuvelet de Saint-Nicolas du Chardonnet, dont il prêche et diffuse à Reims les *Méditations ecclésiastiques* dans de célèbres réunions du mardi ; c'est enfin un homme qui est à l'affût de toutes les expériences réformatrices de ces années 1660-1670 ; tour à tour il passe à Saint-Lazare, à Saint-Sulpice, à Saint-Nicolas, à Rouen auprès du saint minime, dont il adopte et adapte la fondation, auprès d'Antoine de la Haye enfin, le curé de Saint-Amand de Rouen, qu'il imitera dans ses austérités et dans son dévouement auprès des jeunes clercs. Le résultat de ces pérégrinations et de ces stages fut de former un fondateur à la spiritualité toute simple et profonde : oraison, silence, présence de Dieu et abandon (86).

Ne nous étonnons donc pas de retrouver chez de la Salle des textes de Beuvelet, des observances qui rappellent, à s'y méprendre, celles de saint Ignace, les *Aspirations à Jésus souffrant et agonisant* du *Chrestien intérieur*, transformées en litanies quotidiennes, des pans entiers de petits traités de Roland ; ne nous étonnons pas

titués pour obtenir la reconnaissance officielle de l'Institut des sœurs du Saint-Enfant-Jésus. Les *Mémoires* de Roland lui rendent ce témoignage : « Si cette communauté doit son origine à Mr Roland, elle doit ses progrès aux soins laborieux de Monsieur de la Sale et sa stabilité à Monsieur Le Tellier » (ms., ch. 11). Le Tellier, frère de Louvois, était archevêque de Reims.

(85) *Mémoires* de Roland. ms., ch. 6. Sur les Aa lire l'article du Père Rouquette, *Congrégations secrètes*, dans le *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, t. 2, fascicule 12, 1949, col. 1491-1507. Il est curieux de constater que la vie intérieure et l'action apostolique de Roland sont la vivante image de l'idéal des Aa : mortifications étonnantes et oraison, pauvreté stricte, écoles, catéchismes et missions de campagne, sanctification du clergé et attrait pour les missions lointaines. Si la fondation des sœurs du Saint-Enfant-Jésus ne se maintenait pas, tous les biens de Roland devaient revenir au séminaire des Missions étrangères. Il avait lui-même songé quelque temps au Siam.

(86) A. Hannesse, *Vie de N. Roland*, p. 83-92. On apprécierait sa direction ferme et un peu rude à l'occasion, mais douce, pénétrante et très profondément spirituelle, en parcourant le *Recueil des lettres que Mon-*

de voir le saint satisfaire son appel à la solitude dans le désert carme de Notre-Dame du Secours de la Garde-Châtel, près Louviers (87), ou chez les carmes déchaussés de la rue de Vaugirard, et se mettre sous la conduite de Barré; enfin de voir Madame de Maillefer, la sainte folle de Rouen, parente des deux chanoines, solliciter hardiment de Jean-Baptiste la fondation d'écoles pour les garçons pauvres. Bref, l'influence de Roland sur de la Salle a été décisive (88).

« Ce que nous révèlent clairement les textes, affirme G. Rigault, (t. I, p. 468), c'est que M. de la Salle pour la direction spirituelle de ses Frères, a en commun avec le chanoine Roland, non pas seulement quelques idées, quelques thèmes de doctrine, mais des phrases entières, des paragraphes littéralement transcrits et très légèrement modifiés... Il ne pouvait être question entre ces deux hommes de « mien » et de « tien ». Ils avaient mêlé leurs trésors. Nicolas retourné à Dieu [1678], Jean-Baptiste avait recueilli l'héritage. Il y puisait sans inutile scrupule, en toute fidélité à son ami, en toute humilité (jugeant qu'il ne saurait mieux faire!) afin d'en-

sieur Roland théologal a écrites à plusieurs de ses pénitentes ; ces 27 lettres ou extraits font suite aux *Mémoires*, p, 118-137. Le *Recueil des avis pour la conduite d'une âme religieuse pénitente* (p. 137-151) rassemble sous divers titres d'autres extraits de correspondance ; plusieurs sont reproduits dans Hannesse et Bernoville.

(87) *Eloge historique...*, p. 32-33 ; cf. Benoît-Marie de la SAINTE-CROIX, *Les saints déserts*, Paris, Art catholique, 1927, ch. 6, p. 263-274. De Louviers Jean-Baptiste aurait-il gagné, en cette année 1686, l'Ermitage de Caen, que Roland lui avait tant vanté ? En rapprocher cette affirmation de Maillefer pour l'année 1706 : « Il vint secrètement (de Rouen) à Paris faire une retraite de 15 jours chez les Pères carmes déchaussés » (de la rue de Vaugirard) (Ms., p. 188).

(88) N'y eut-il pas une Aa d'ecclésiastiques à Reims au temps de Nicolas Roland et de Jean-Baptiste de la Salle ? Roland n'aurait-il pas été orienté vers la rue Saint-Dominique par un confrère de Reims ? Pourquoi son premier biographe distingue-t-il deux sortes de conférences ecclésiastiques à Reims, avec sujets distincts : le ministère paroissial d'une part et d'autre part « les œuvres de zèle, les missions dans les campagnes, dans les hôpitaux » (A. Hannesse, p. 73) ? Détail caractéristique : Roland reste en correspondance « dans les différentes villes du royaume avec des prêtres, des religieux, des laïques remarquables à cette époque par leur vertu », qu'il « avait connus à Paris ». Serait-ce une correspondance entre Aa ? Quoi qu'il en soit, il se dépensa sans compter. Ses *Mémoires* affirment : « C'est lui qui a le premier de Reims inspiré la pratique de l'oraison mentale » (*Suite de la vie*, ms., ch. 1). Faudra-t-il quelque jour ajouter un nouveau chapitre à la vie de saint Jean Baptiste : De la Salle, membre de l'Aa rémoise ?

richir les âmes, celles des Frères des Ecoles chrétiennes comme celles des Sœurs du Saint-Enfant-Jésus. Rien, peut-être, ne témoigne plus complètement de l'étroite connexion entre les deux familles rémoises, entre les deux œuvres ».

***

La fondation de l'Institut répondait à une nécessité et il continue à tenir un rôle irremplaçable. Mais nous sommes peut-être trop habitués à regarder la création des écoles. L'homme qui les a lancées, l'esprit qui l'anime, sa physionomie spirituelle nous échappent davantage. Or, la figure de saint Jean-Baptiste de la Salle se révèle fort attachante. C'est l'un des plus beaux types de prêtres de ces années 1680-1720, dont la vie intérieure et le rayonnement valent peut-être ceux du milieu du XVIIe siècle. A l'école de maîtres remarquables, qui sont sans doute d'authentiques saints, Tronson et Baühin, Roland et Barré, il devient à son tour un maître. Il s'inspire souvent de ses devanciers en spiritualité comme en pédagogie, nous l'avons entrevu. Il n'en reste pas moins original par les caractères mêmes de « sa » voie, dont il a marqué toutes choses. Aussi, tel est le but de ces pages trop souvent arides, est-il souhaitable de retrouver un jour, au delà des portraits traditionnels que nous avons quelque raison de suspecter, sa vraie pensée et son authentique message. Que des *Monumenta lasalliana* nous permettent bientôt de découvrir l'homme de la volonté de Dieu.

Enghien (Belgique) André Rayez, S. J.
décembre 1951.

APPENDICE

Ordre des sujets de Méditations, dont on peut se servir le matin chaque jour de la Retraite, tiré du Livre intitulé « Le Chrétien en solitude » et de la seconde partie des Méditations du Père Busée

IL y a d'excellentes Meditations dans plusieurs Livres, qui peuvent servir de sujet d'Oraison pendant la Retraite : Celles du Pere Crasset semblent les plus convenables ; c'est dans le Livre intitulé, *Le Chrétien en solitude*, qui se vend à Paris chez Jean B. de Lépine, ruë Saint Jacques, à l'Image S. Paul ; et celle de la 2. partie du Pere Busée. En effet elles sont propres à toutes sortes de personnes, et particulièrement aux Religieux : On marque ici celles qui ont paru les plus propres & les plus capable de disposer le cœur peu à peu, & à le penetrer des verités qu'elles renferment, afin de mettre une ame en état de profiter de la Retraite & d'en retirer tout le fruit que Dieu en attend.

On marque les endroits des douze considerations qui sont dans le susdit Livre, qu'on peut prendre pour lire seul ou en public, &

pour servir de matiere à la conference ou à l'exhortation qui se fait le matin aprés l'Oraison ou aprés la Sainte Messe.

I. Jour.

LA veille au soir, & le matin aprés la Priere vocale, lire la Meditation qui traite *des dispositions à la Retraite,* du Livre du Pere Crasset, pag. I & aprés l'Oraison ou la Sainte Messe, on fera l'exhortation, ou une lecture publique en forme de conference, comme par exemple, l'Instruction ci-dessus, qui parle, *des avantages de la Retraite* (89).

A 10 heures, lire la Meditation, *de l'Oraison Mentale,* du Livre du Pere Busée, page 450.

II. Jour.

LE matin, la Meditation qui traite *de la fin de l'homme,* du Livre du Pere Crasset, page 9. & pour sujet de la Conference ou de l'exhortation, lire la Consideration *de l'Oraison Mentale,* du même livre, depuis la page 51 jusques environ le milieu de la page 56, puis parler de la necessité de l'Oraison, d'y suivre la Metode, &c.

A 10 heures, *Meditation de la Mortification,* du Pere Busée, page 233.

III. Jour.

LE matin, Meditation *du bienfait de la vocation Religieuse,* du Pere Crasset, p. 85. & pour sujet de l'exhortation ou de la Conference, lire la consideration *de la source de nos fautes et de nos imperfections,* du même Livre, depuis la page 207 jusqu'à 212. puis parler sur les deux premieres sources de nos défauts.

A 10 heures, *Meditation de la modestie,* du Pere Busée, page 344.

IV. Jour.

LE matin, *meditation de la tiedeur spirituelle,* p. 175 du P. C. Aprés l'Oraison ou la Sainte Messe, lire les deux autres sources de nos défauts, du même livre, depuis la page 212. jusqu'à la fin.

Et l'entretien se pourra faire dessus ces deux choses, s'étendre sur l'état miserable d'une ame tiede, étant sans goût de Dieu, ni de ses exercices, ni portée à parler de Dieu, &c.

A 10 heures, *Meditation de la Patience,* du P. B. page 339.

V. Jour.

LE matin, *meditation de l'obligation que le Religieux a de tendre à la perfection,* du Livre du P. C. pag. 396. faire lecture publi-

(89) Il s'agit des *Instructions pour la retraite,* qui précèdent l'ordre des sujets, et qui sont empruntées en grande partie à Crasset ; voir plus haut la note 62.

que de la consideration *du reglement de sa conduite*, depuis la page 360 jusqu'environ le milieu de la page 367.

On peut faire l'entretien sur les vertus de son état, comme de l'humilité, de l'union, de la fidélité aux petites choses, &c.

A 10 heures, *meditations du peché veniel*, du Pere Busée, page 462.

VI. Jour.

LE matin, *meditation*, *sur l'Observance des Regles*, du P. Crasset, p. 407, on pourra lire la Consideration *de l'état de vie*, à commencer à la page 159, ligne 3. l'entretien se fera sur la fidélité à observer les Regles.

A 10 heures, *meditation de la chasteté*, du Pere Busée, page 329.

VII. Jour.

LE matin, *meditation de l'Obéissance*, du Livre du P. Crasset, p. 385. on pourra lire la Consideration des *moyens d'acquérir la Perfection*, du même Livre depuis la page 569, jusqu'à 574, puis parler de la necessité de l'obéissance, de ses avantages, &c.

A 10 heures, *meditation de l'humilité*. du Pere Busée, page 324.

VIII. Jour.

LE matin, *meditation* du Livre du Pere Crasset, *des causes*, *des dangers & des remedes de la rechûte* p. 552. on pourra lire la Consideration du même Livre, *du Reglement de ses actions*, commençant à la page 367 lig. 21, jusqu'à la fin ; on pourra s'entretenir ou faire exhortation sur la legereté d'esprit & du défaut de recueillement interieur & exterieur.

A 10 heures, *meditation de la Pauvreté*, tirée du Pere Crasset, p. 351, ou du Pere Busée, p. 431.

La veille & le matin du jour suivant, il est à propos de lire la meditation *de la Passion de N. S. J. C.* du Livre du Pere Crasset, p. 297.

LE DISCERNEMENT DES ESPRITS

DANS LES « EXERCICES SPIRITUELS » DE SAINT IGNACE DE LOYOLA

(Suite) (a)

V. — Les Règles de seconde semaine

La première règle nous indique dès l'abord le climat nouveau dans lequel se trouve l'âme à laquelle conviennent ces règles de seconde semaine. « Le propre de Dieu et de ses Anges est, par leurs motions, de donner la véritable allégresse et joie spirituelle en chassant toute tristesse et trouble que l'ennemi y introduit » (94). « La *véritable* allégresse et joie spirituelle », dit saint Ignace. Ne faut-il pas voir dans ces simples mots l'indication du progrès qu'a fait l'âme par rapport à la consolation dont il était question en première semaine ? Celle-ci, comme nous l'avons noté, était, bien qu'authentique, encore très liée à la sensibilité, donc plus ou moins mêlée, plus ou moins pure. L'expérience alternée de la consolation et de la désolation, l'utilisation judicieuse des règles de première semaine, ont amené l'âme à un niveau supérieur : la joie qu'elle goûte maintenant est beaucoup plus pure, plus limpide, plus nette, plus dégagée de la sensibilité ; elle laisse l'âme plus maîtresse d'elle-même et plus libre ; elle ne l'exalte plus, elle la porte avec force, mais une force paisible et suave ; elle est plus intérieure, plus spirituelle ; elle exclut de soi tristesse et trouble ; parce que, beaucoup moins dépendante de la sensibilité, elle est beaucoup plus stable. Elle tend par elle-même à devenir le climat normal habituel de la vie chrétienne en progrès vers la joie pascale. Il n'y a plus lieu d'être circonspect, comme il fallait l'être en face de la consolation de première semaine non à cause de son origine, qui était dans le bon esprit, mais à cause de tout ce qui s'y mêlait d'impur et que le mauvais esprit pouvait utiliser. La consolation de première semaine est reconnue bonne par ses effets immédiats qui sont bons. La joie de seconde semaine, par sa qualité même et non par ses seuls

(a) Voir RAM, 1951, pp. 347-375.
(94) *Ex.* n. 329.

effets, révèle le bon esprit, elle est « le propre de Dieu et de ses anges ».

« Le propre de (l'ennemi) est de combattre cette joie et cette consolation spirituelle à coups de raisonnements spécieux, de subtilités et de tromperies sans fin » (95). A cause du progrès de l'âme, le mauvais esprit ne peut plus utiliser directement la sensibilité, qui a été dans l'ensemble maîtrisée et qui s'est équilibrée ; il utilise la raison qui n'a pas encore été purifiée : « à coups de raisonnements spécieux, de subtilités et de tromperies sans fin ». C'est désormais l'illusion surtout qui est à craindre, et non plus la lâcheté proprement dite ou l'illusion à base de lâcheté. « Quand le directeur s'aperçoit que le retraitant est assailli et tenté sous apparence de bien, c'est le moment de l'entretenir des Règles de la Seconde Semaine » (96). La raison qui veut se suffire, la raison qui prétend être la règle souveraine, la raison qui n'est pas inspirée, conduite, animée par la conscience, la raison qui veut être maîtresse et n'est pas simplement servante, — « la science qui ne se tourne pas à aimer » — ne peut que s'égarer et égarer, malgré d'excellentes intentions au départ. Dans la vie spirituelle, la bonne volonté ne suffit pas, il y faut de l'intelligence, cette intelligence qui n'est pas le fruit du raisonnement, mais de l'amour, qui n'est pas celle de la raison, mais celle du cœur. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ».

La règle 2[e] nous apprend qu'il y a même une consolation, une joie de qualité telle qu'indépendamment de ses effets elle révèle par elle-même l'action immédiate de Dieu. « Il n'appartient qu'à Dieu seul notre Seigneur de donner de la consolation à une âme sans cause préalable : car le propre du Créateur est d'entrer en elle, de sortir, d'y exciter des mouvements qui l'attirent toute à l'amour de Sa Divine Majesté. Je dis *sans cause*, sans aucun sentiment préalable ou perception de quelqu'objet par lequel vient cette consolation au moyen de ses actes d'intelligence ou de volonté » (97).

(95) *Ex.* n. 329.
(96) *Ex. Annotation 10*[e], n. 10.
(97) *Ex.* n. 330. Cfr. lettre à Thérèse Rejadell dans *Lettres spirituelles*, *op. cit.*, pp. 49-50. « Cette règle est théoriquement inattaquable, en ce sens que seul Dieu peut agir immédiatement sur notre volonté comme sur notre intelligence : mais pratiquement, la difficulté sera de nous rendre compte qu'il y a action immédiate, puisque pensées et mouvements de volonté peuvent, on le sait, émerger brusquement dans notre conscience, sans que nous puissions en percevoir aucune cause ; en réalité, causés par le travail subconscient. Je crois aussi que cette règle, comme on l'a déjà dit, vise plutôt des âmes, comme celle du saint lui-même, ayant déjà une expérience personnelle des grâces de la contemplation

Le signe de cette action immédiate de Dieu, c'est l'absence d'une cause préalable proportionnée à la consolation éprouvée. Celle-ci n'a aucun motif conscient perceptible, comme c'est le cas, par exemple, quand en pleine foule ou au cours d'une conversation sur un sujet profane ou en pleine activité technique, un brusque et subit recueillement très paisible saisit l'âme, sans pourtant empêcher l'attention qu'elle donne à ce qui l'entoure ou à ce qu'elle fait.

Mais ne pourrait-il pas y avoir, n'y a-t-il même pas toujours, un motif subconscient ou inconscient? Le motif subconscient est celui que l'âme pourrait, avec un peu plus de clairvoyance et d'attention, déceler; le motif inconscient est celui qu'elle ne peut déceler actuellement, quelles que soient sa clairvoyance et son attention, mais qui pourra plus tard, dans une étape ultérieure de son progrès, devenir subconscient et conscient. La psychologie moderne, notamment l'école psychanalytique, nous a appris la réalité et l'importance de cette motivation inconsciente ou subconsciente. Un phénomène psychologique qui ne serait motivé d'aucune façon dans la conscience, le subconscient ou l'inconscient, c'est-à-dire, pour parler avec plus de rigueur, dans la conscience à l'un ou l'autre stade de son développement, nous paraît impensable, parce que contradictoire par définition. Ce n'est pas, croyons-nous, ce que saint Ignace a voulu dire. Cette interprétation supposerait une conception parfaitement extrinséciste de l'action de Dieu en l'homme et une méconnaissance radicale de la vérité du mot de saint Augustin : « (Deus) interior intimo meo », Les mots de saint Ignace ne doivent pas nous faire illusion : « Le propre du créateur, dit-il, est d'entrer en elle, de sortir... ». Comme celles des mots « transcendance » et «immanence », ce sont là des images nécessaires, mais dont il ne faut pas être dupe, dont un mystique comme saint Ignace n'était certainement pas dupe.

Au plus profond de l'homme, au plus intime de la conscience, réside la présence de Dieu. « Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance », affirme l'Ecriture. Qui est docile — et cette docilité est don de Dieu autant que l'appel lui-même, puisqu'elle est le fruit de l'appel, — qui est docile à la voix la plus profonde de sa nature, est docile à la voix même de Dieu ; la voix la plus humaine qui retentit au cœur de l'homme, est aussi la voix la plus divine. Et la fidélité patiente et confiante à cet appel de Dieu en lui amène progressivement l'homme à prendre conscience de l'action de Dieu

infuse et qui puisent précisément dans cette expérience personnelle les critères empiriques leur permettant de discerner immédiatement cette action souveraine de Dieu en elles ». (J. DE GUIBERT, *Leçons de théologie spirituelle*, p. 305, note 17). Notre explication, bien que différente dans les termes, rejoint, croyons-nous, celle que donne ici le P. de Guibert.

en lui. Cette expérience — mystique, si l'on veut, — n'est pas quelque chose d'extraordinaire; cette expérience, c'est le fond même d'une authentique vie chrétienne (98). Le motif suprême de l'acte le plus humain, c'est l'action même de Dieu en l'homme; ce motif, très longtemps inconscient, tend, par sa nature même comme par le fait qu'il s'insère en la respectant et en la sauvant dans la psychologie de l'homme, à devenir conscient. Tout le problème, c'est de savoir sous quelle forme psychologique cette action de Dieu dans l'âme deviendra consciente. Il nous semble que c'est sous la forme de l'amour entièrement gratuit et désintéressé. Les tonalités, les nuances pourront être multiples et diverses, essentiellement il y aura toujours ce caractère de gratuité et de désintéressement absolu; c'est tout simplement l'abnégation évangélique, le mystère de la Croix expérimenté par l'âme comme l'exigence la plus vraie, la plus haute, la plus totale, la plus réelle de sa nature de fille de Dieu. Quoi d'étonnant dès lors que cette expérience de la Croix fructifie en joie? La joie alors n'a pas d'autre cause préalable que l'amour même dans sa pureté, c'est-à-dire l'action même et immédiate de Dieu.

L'expression de saint Ignace reste rigoureusement exacte : « sans cause préalable », dit-il. Il n'y a pas d'abord perception de la gratuité de l'amour comme motif, puis expérience de la joie. C'est dans l'expérience de la joie qu'est seule possible la perception de la gratuité de l'amour comme motif de la joie. C'est en vivant cette joie que l'âme se sait de façon expérimentale agie par Dieu. Quand elle s'arrête pour en prendre conscience de façon réfléchie, elle passe au plan de la connaissance « notionnelle », analytique, « objective », et ce ne sera jamais sur ce plan-là qu'elle rejoindra la certitude de la connaissance « réelle », synthétique, « subjective », de l'expérience spirituelle. Et cette expérience, bien loin d'être exclusive de l'attitude de foi, est plénitude et épanouissement de la foi; la certitude est certitude de foi précisément parce qu'aucun effort de l'homme ne peut la lui procurer, ni lui permettre, lorqu'elle est sienne, de la posséder, mais qu'elle reste toujours l'œuvre en lui de Dieu seul (99).

Au début de l'entrée de l'âme dans cette étape de son progrès, la

(98) Cf. *supra* Importance du discernement des esprits dans les *Exercices*, 1951, p. 350 sqq. tiré à part, p. 4. Voir J. Mouroux, *L'expérience chrétienne dans la première épître de saint Jean*, dans *La Vie spirituelle*, avril 1948, p. 381 sqq.

(99) Voir un exemple de cette certitude dans l'autobiographie d'Ignace, *Le récit du Pèlerin*, n. 27. De cette consolation sans cause préalable et de sa certitude, il faut rapprocher, comme nous l'avons déjà noté (*supra* note 34), le premier temps de l'élection.

consolation sans cause préalable est queque chose qui interrompt le cours normal des évènements psychologiques, subjectifs, un peu comme le miracle interrompt le cours normal des évènements naturels, objectifs. Et il est très difficile de se prononcer avec certitude sur le caractère immédiat de l'action de Dieu dans l'âme ou dans la nature. Mais, au fur et à mesure que l'âme poursuivra son progrès, c'est-à-dire que toute sa conduite intérieure et extérieure sera de plus en plus commandée par l'abnégation, c'est-à-dire par l'amour gratuit et désintéressé, elle sera de plus en plus capable de reconnaître l'action immédiate de Dieu en en faisant l'expérience, mais par le fait même de son progrès cette consolation sans cause préalable cessera, du moins tendra à cesser d'être un évènement psychologique individualisé faisant nombre avec les autres évènements psychologiques et interrompant leur cours normal, pour devenir de plus en plus une expérience continue qui imprègne et baigne tous les évènements de la vie psychologique, dont elle est l'âme (100).

Alors l'âme découvre dans toutes les consolations — et tout est alors pour elle consolation — une part inférieure qui s'explique par les causes préalables et une part supérieure qui est la consolation sans cause préalable, devenue continue, dont Dieu seul est la cause immédiate. L'âme reconnaît dans les consolations les plus explicables naturellement — la joie, par exemple, d'un beau spectacle, d'une belle musique, d'une découverte intellectuelle, d'une amitié, — une qualité de joie si pure et si désintéressée, qu'elle n'hésite pas une seconde à attribuer cette joie à l'action immédiate — ce qui ne veut pas dire : exclusive, — de Dieu. La même consolation, qui n'était qu'une consolation médiocre de première semaine, est devenue la plus haute consolation spirituelle, simplement parce que l'âme, docile à l'action de Dieu, ne vit plus au niveau de la sensibilité ou de la raison, mais de la conscience, au niveau même de Dieu, puisqu'exigence de la conscience et exigence de Dieu ne font qu'un, l'exigence de l'amour gratuit et désintéressé.

A cette étape du progrès de l'âme, — qui n'exclut pas, bien au contraire, un progrès ultérieur, car dans la vie spirituelle, on n'est jamais arrivé, — l'illusion est devenue pratiquement impossible; l'on a dépassé la seconde semaine, l'on vit en troisième et quatrième semaines; non seulement la sensibilité, mais la raison elle même est purifiée. C'est pourquoi des règles du discernement des esprits pour la troisième et la quatrième semaines sont impensables et im-

(100) Cf. notre article sur *Le miracle dans l'économie chrétienne* dans *Etudes*, 5 juin 1936, t. 227, pp. 577-589. Cf. la réflexion de saint Augustin sur la diminution des miracles avec le progrès de l'Evangile : *De vera religione*, 25, 47; *De utilitate credendi*, 16, 34; cf. *Retract.*, 1, 13, 7.

possibles. Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, qu'il n'y a plus de danger d'illusions. L'âme au cours de son itinéraire, n'est jamais si bien établie en attitude de troisième et quatrième semaines qu'elle ne puisse retomber en celle de seconde ou même de première semaine. Si dégagée qu'elle soit de l'égoïsme, elle ne l'est jamais complètement et n'est jamais en cette vie mortelle définitivement fixée dans l'amour, car l'amour avant la vie bienheureuse n'est jamais entièrement gratuit et désintéressé. Il s'agit de dominance habituelle des attitudes de troisième et quatrième semaines sur celles de seconde et première semaines. Et le meilleur moyen de maintenir cette dominance, c'est de reprendre humblement les attitudes de première et de seconde semaines pour mieux passer sans cesse à celles de troisième et de quatrième semaines, et laisser Dieu nous y établir toujours davantage. Si, du point de vue phénoménologique, il y a succession des attitudes, du point de vue réel, il y a, expérimentées toujours plus par l'âme, implication mutuelle et intégration progressive de toutes ces attitudes.

Dans la règle 3ᵉ, saint Ignace précise que le bon ange et le mauvais peuvent consoler avec cause. « Avec cause peuvent consoler l'âme aussi bien le bon ange que le mauvais pour des fins contraires, le bon ange pour le profit de l'âme, et pour qu'elle croisse et monte de bien en mieux ; le mauvais ange pour le contraire pour l'amener en fin de compte à ses intentions damnées et perverses » (101).

De la consolation de première semaine on discerne l'origine bonne ou mauvaise surtout par ses effets (102). De la consolation de seconde semaine, qui a une cause préalable, on discerne l'origine à la fois par sa qualité et par ses effets. Pour la consolation sans cause préalable, qui vient immédiatement de Dieu, sa qualité suffit à en faire reconnaître l'origine.

Les quatre règles suivantes ont pour but d'apprendre à l'âme de seconde semaine, qui maîtrise sa sensibilité, mais ne maîtrise pas encore sa raison, à discerner, dans leur nouvelle forme, l'action du mauvais esprit et celle du bon esprit, pour lui permettre de franchir ainsi une nouvelle étape et de progresser vers la totale liberté spirituelle sous la conduite de l'unique Maître, l'Esprit de Dieu, l'Esprit-Saint.

La règle 4ᵉ définit l'illusion proprement dite, que la règle 1ʳᵉ et l'*annotation* 10ᵉ nous avaient présentée comme caractéristique de la seconde semaine. « Le propre de l'ange mauvais qui se déguise en ange de lumière est d'entrer dans les sentiments de l'âme pieuse, pour l'entraîner ensuite avec lui. Alors il propose de saintes et bon-

(101) *Ex.* n. 331.
(102) Cf. règles 3ᵉ et 4ᵉ pour la première semaine (*Ex.* nn. 316-317).

nes pensées, en harmonie avec les dispositions d'une telle âme juste, puis peu à peu il essaie de réussir, en attirant l'âme dans ses pièges secrets et ses intentions perverses » (103).

Pour illustrer cette règle, rien de mieux qu'un épisode de la vie même d'Ignace. Lorsqu'il vint à Barcelone pour se mettre à l'étude, « il commença à étudier avec grande diligence. Mais une chose était pour lui un grand obstacle, et c'était que quand il commençait à apprendre par cœur, comme c'est nécessaire dans le débuts de la grammaire, il lui survenait une intelligence nouvelle des choses spirituelles et de nouvelles consolations, et cela à un tel point qu'il ne pouvait apprendre par cœur; il avait beau faire, il ne parvenait pas à chasser ces sentiments. En réfléchissant souvent à cela, il se disait : « Même quand je me mets en oraison ou que j'assiste à la messe, ces lumières ne me viennent pas aussi vives »; et ainsi peu à peu il comprit que c'était une tentation » (104). A Manrèse il avait déjà eu une illusion du même genre : « Quand il allait se mettre au lit, il lui venait de grandes lumières, de grandes consolations spirituelles, de sorte qu'elles lui faisaient perdre une grande partie du temps déjà restreint qu'il avait réservé au sommeil. Et ayant songé plusieurs fois à cela, il fit réflexion qu'il s'était fixé telle partie de la nuit pour traiter des choses de Dieu et de plus tout le reste du jour; et par là il commença à se demander si ces lumières venaient bien du bon esprit, et il arriva à la conclusion qu'il valait mieux les laisser et dormir le temps qu'il avait fixé, et il fit ainsi » (105).

Le cas n'est-il pas fréquent aussi des âmes que Dieu attire à une certaine mortification et à qui le mauvais esprit suggère d'en faire toujours davantage ou pour ruiner leur santé ou pour finalement les dégoûter de toute mortification? Et n'arrive-t-il pas souvent aussi que, sous prétexte de zèle apostolique, l'on néglige son devoir d'état, qui est le premier apostolat?

Pour combattre ces illusions, la règle 5e nous invite à exercer notre esprit critique animé par l'esprit de foi. « Nous devons examiner avec grande attention la suite de nos pensées. Si le début, le milieu et la fin sont tout bons, tendant à tout bien, c'est la marque du bon ange. Mais si dans la série des pensées suggérées, l'âme tombe sur quelque objet mauvais ou suborneur, ou moins bon que ce que l'âme s'était d'abord proposé de faire, ou qui la débilite, l'inquiète, la trouble, lui enlevant sa paix, tranquillité et repos qu'elle avait

(103) *Ex.* n. 332.

(104) *Le récit du Pèlerin*, nn. 54-55.

(105) *Ibid.* n. 56. Voir aussi un autre exemple d'illusion d'un genre différent, *ibid*. nn. 19-20 et 31.

avant, c'est signe clair que ces pensées viennent du mauvais esprit, ennemi de notre avancement et salut éternel » (106).

Deux critères nous sont indiqués de l'action du mauvais esprit ; un critère objectif : quelque chose de mauvais ou même simplement de moins bon que ce que l'âme s'était d'abord proposé de faire arrête son attention — dans le cas d'Ignace, rappelé plus haut, la jouissance spirituelle au lieu du progrès dans les études, nécessaire préparation à la vie apostolique, ou du sommeil indispensable ; — un critère subjectif : l'âme perd la paix qu'elle avait auparavant. Nous retrouverons ce critère de la paix comme signe du bon esprit et du trouble comme signe du mauvais : ce sera la règle 7e. Mais il faut pousser la critique à fond pour démasquer complètement les ruses de l'ennemi et pouvoir mieux s'en garder à l'avenir.

« Quand l'ennemi de la nature humaine aura été ainsi démasqué et reconnu à sa queue de serpent (cette fin mauvaise où il nous entraîne), il est utile à celui qui est tenté, de regarder aussitôt la suite des bonnes pensées qu'il lui a suggérées, leur commencement, et comment peu à peu l'ennemi s'y est pris pour le faire déchoir de la douceur et joie spirituelle où il était jusqu'à ce qu'il l'amène à son intention perverse, afin qne, grâce à cette expérience, comprise et retenue, il se garde pour l'avenir contre ses ruses ordinaires » (107).

Dans la règle 7e, saint Ignace précise encore et explique la conduite du bon et du mauvais esprit : « Chez ceux qui vont de bien en mieux, le bon ange touche l'âme doucement, légèrement, suavement, comme une goutte d'eau qui pénètre une éponge. Et le mauvais ange la touche en la piquant avec bruit et agitation, comme quand la goutte d'eau tombe sur la pierre. Dans ceux qui vont de mal en pis, les mêmes esprits touchent d'une manière opposée. La raison en est que les dispositions de l'âme sont contraires ou apparentées aux dits anges. En effet, quand elles sont contraires, les esprits entrent bruyamment et l'on perçoit facilement leur approche ; quand elles sont apparentées, l'esprit entre en elle comme dans sa propre maison, porte ouverte « (108). « Chez ceux qui vont de bien en mieux... Dans ceux qui vont de mal en pis... » Nous avions trouvé des expressions analogues dans les règles de première semaine : « Pour ceux qui vont de péché mortel en péché mortel... » (109). « Pour ceux qui travaillent avec ardeur à se purifier

(106) *Ex.* n. 333.
(107) Règle 6e, *Ex.* n. 334.
(108) *Ex.* n. 335.
(109) Règle 1re, *Ex.* n. 314.

de leurs péchés et qui vont de bien en mieux... » (110). Mais il ne s'agit évidemment pas des mêmes âmes. Dans les règles de première semaine, nous avons affaire à des âmes qui commettent encore des péchés plus ou moins volontaires, véniels ou mortels, bien que saint Ignace semble envisager surtout le cas des péchés mortels ; dans les règles de seconde semaine, il s'agit d'âmes qui ne commettent plus habituellement de péchés volontaires, mais qui mêlent de la recherche de soi au bien qu'elles font. Celles qui vont de bien en mieux sont celles qui deviennent chaque jour plus clairvoyantes et lucides et se purifient ainsi, sous la conduite de l'Esprit, non plus d'actes mauvais, de leurs péchés, — ce serait des âmes de première semaine, — mais d'intentions, d'attitudes, de dispositions plus ou moins mauvaises, plus ou moins médiocres, qui gâtent et entravent le bien qu'elles font. Celles qui vont de mal en pis, ce sont celles qui, s'étant purifiées de leurs fautes, tombent et s'enlisent dans tous les péchés capitaux, mais non plus de la manière grossière dont elles y succombaient autrefois : il s'agit maintenant d'avarice spirituelle à l'égard, non des biens matériels, mais des biens spirituels, — de gourmandise spirituelle, par exemple jouissance des grâces reçues ou de l'influence exercée, — de paresse spirituelle sous forme de timidité, de fausse humilité, de routine, — d'orgueil spirituel, etc. ; c'est notamment l'entêtement, la complaisance en soi-même, l'esprit propre, la dureté de cœur, le mépris des autres, bref tout ce qui fait le pharisaïsme, compatible avec une fidélité scrupuleuse mais purement littérale à la loi ; apparemment la vertu, mais sans la sainteté ou du moins la tendance à la sainteté, donc la fausse vertu.

Chez celles qui vont de bien en mieux, l'action du bon esprit, parce qu'elle va dans le sens de l'orientation habituelle de l'âme, est « douce, légère, suave ». Elle est paisible, va de la paix à une plus grande paix. Elle révèle l'action du Père qu'est Dieu, qui dans son exigence est patient, qui respecte la liberté de l'homme et fait confiance à ses fils de bonne volonté. Pour ces âmes progressantes, la paix, qui est de qualité bien supérieure à la consolation de première semaine, est, de l'avis de tous les maîtres spirituels, le signe authentique de l'action du bon esprit. Au contraire, trouble, inquiétude, agitation, choc brutal, sont le signe du mauvais esprit (111).

Pour les âmes qui ont progressé, mais ne progressent plus, s'arrêtent satisfaites et tombent ainsi dans la médiocrité, « les mêmes

(110) Règle 2e, *Ex.* 315.
(111) Cf. lettre à Thérèse Rejadell dans *Lettres spirituelles*, *op. cit.*, pp. 44-47.

esprits touchent de manière opposée ». Et ce contraste se comprend aisément, puisque — saint Ignace l'explique fort bien — suivant que l'âme est déjà, par son attitude habituelle, accordée ou non à tel ou tel esprit, il y a continuité ou discontinuité, progrès dans le même sens ou rupture (112).

La comparaison de cette 7e règle avec la 1re et la 2e de première semaine, dont la structure et le contenu sont exactement parallèles, confirme ce que nous avons déjà eu l'occasion de noter : dans celles-ci, saint Ignace insiste à la fois sur ce que proposent à l'âme l'un et l'autre esprits et sur les effets qu'ils poursuivent, tandis que dans celle-là il insiste sur la nature même, la qualité de leur action (113). De la première à la seconde semaine, l'âme a progressé ; grâce à l'expérience acquise, qui les lui a rendus familiers, elle reconnaît les esprits moins de l'extérieur et plus de l'intérieur ; sa croissance spirituelle lui permet une connaissance plus intuitive, plus rapide, plus immédiate, plus sûre.

La huitième et dernière règle revient sur le cas de la consolation sans cause préalable, dont traitait la règle 2e. « Quand la consolation est sans cause, bien qu'il n'y ait là, nous l'avons dit, aucun piège, puisque c'est de Dieu seul notre Seigneur qu'elle procède, cependant la personne spirituelle à qui Dieu donne cette consolation doit se livrer à un examen vigilant et attentif pour bien faire le départ entre le moment précis de cette consolation actuelle et le temps suivant où l'âme demeure brûlante et favorisée de la faveur et des suites de la consolation passée ; car souvent, en ce second temps, soit par ses propres déductions inspirées de ses habitudes, pensées et préjugés, soit sous l'influence du bon ou du mauvais esprit, elle forme diverses résolutions ou décisions qui ne sont pas données immédiatement de Dieu notre Seigneur. Aussi faut-il bien les examiner avant de leur donner un entier crédit et de les mettre en pratique » (114).

Une fois de plus nous sommes invités à développer notre esprit critique vis-à-vis de nous-mêmes. La conduite à tenir est définie avec clarté par saint Ignace. Nous voudrions simplement souligner le danger, qu'il souligne lui-même, de l'habitude et de la routine dans nos décisions spirituelles. La vie spirituelle dans sa perfection est une dépendance constante de l'Esprit Saint ; elle consiste à n'agir jamais que par son initiative. Dans les débuts et pendant longtemps, parce que l'âme est encore trop encrassée et trop peu souple pour

(112) Cf. *supra* 1951, p. 363 ; tiré à part p. 17 : l'importance pour saint Ignace du point de vue synthétique, de l'orientation habituelle de l'âme.
(113) Cf. *supra* pp. 64 et 69 ; tiré à part 30 et 35.
(114) *Ex.* n. 336. Cf. lettre à Thérèse Rejadell, *op. cit.*, p. 50.

être constamment sensible aux touches de l'Esprit, elle règlera souvent sa conduite en fonction de ses expériences passées ou de principes objectifs sûrs, — saint Ignace parle de ses « propres déductions inspirées de ses habitudes, pensées et préjugés » (115) — et cette attitude est aussi salutaire que nécessaire. Mais il y a en nous une force d'inertie, un goût de la tranquillité et de la sécurité, une peur des exigences divines toujours renouvelées et toujours plus hautes, une crainte de l'aventure où son Esprit nous engage, qui font dégénérer l'attitude « raisonnable et prudente », que l'âme a prise et devait prendre aux premières étapes de son progrès, en routine, formalisme, stagnation et médiocrité. Nous aimons les solutions trouvées, les décisions prises une fois pour toutes, les choses réglées d'avance ; or l'action de l'Esprit en nous, si elle n'est jamais déraisonnable, ni imprudente, apparaît pourtant à la raison, même éclairée par la foi, hardie et imprévisible. Ce n'est pas pour rien qu'il y a une folie de la Croix. Saint Paul ne dit-il pas qu' « il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication » ? (116). Dans l'étape ultime de la vie spirituelle, l'âme n'est plus guidée par la raison, même éclairée par la foi, elle est guidée par la seule foi. C'est pourquoi il est si important de reconnaître, dans sa pureté authentique, cette consolation sans cause préalable, qui est l'action immédiate de Dieu dans l'âme, de ne pas la laisser obnubiler par tout ce qui n'est pas elle et dont à ses premières manifestations et longtemps encore elle s'accompagne nécessairement, pour qu'elle puisse enfin devenir par sa continuité même l'âme consciente de toute la vie spirituelle et le principe à la fois premier et dernier de toutes nos décisions (117).

Au-delà du jeu des esprits — bon et mauvais, — au-delà de la consolation et de la désolation de première et de seconde semaines, il y a l'action de Dieu transcendant. Par l'esprit de foi devenu nature, sens, instinct spirituels dans l'homme, quand la foi s'est pleinement soumis sensibilité et raison, l'âme vit vraiment de la vie même de Dieu, les pensées de Dieu sont les siennes, les goûts de Dieu sont les siens, les volontés de Dieu sont les siennes. Par delà l'agitation

(115) *Ex.* n. 336.

(116) 1 *Corinthiens*, 1, 21.

(117) Voir l'exemple d'Ignace voulant régler la pauvreté des maisons professes de l'ordre dont il composait les Constitutions, dans Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, pp. 500-505. C'est ce souci de laisser à Dieu seul toute l'initiative qui rend compte de l' « indifférence » ignatienne et la justifie. N'est-ce pas aussi tout le sens de l'Epître aux Romains, de l'obéissance de la foi par opposition à l'obéissance à la loi ? Les mêmes œuvres objectivement seront suivant la manière dont elles sont accomplies subjectivement, œuvres de la loi ou œuvres de la foi.

des esprits elle est établie dans la paix même de Dieu. « La paix de Dieu, qui surpasse toute intelligence, gardera vos cœurs et vos pensées en Jésus-Christ » (118). « C'est une sagesse que nous prêchons parmi les parfaits, sagesse qui n'est pas de ce siècle, ni des chefs de ce siècle qui vont être anéantis ; nous prêchons la sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée, que Dieu, avant les siècles, avait destinée pour notre gloire, sagesse qu'aucun des chefs de ce siècle n'a connue, car, s'ils l'eussent connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire. Mais comme il est écrit, ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont point montées au cœur de l'homme, des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment. Dieu nous les a révélées par l'Esprit. Car l'esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu. Lequel des hommes, en effet, connaît les choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme, qui est en lui ? De même, personne ne connaît les choses de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu. Or nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les choses que Dieu nous a données par sa grâce. Et nous en parlons, non avec les discours qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, employant un langage spirituel pour les choses spirituelles. Mais l'homme animal ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître, parce que c'est spirituellement qu'on en juge. L'homme spirituel, au contraire, juge de tout, et il n'est lui-même jugé par personne. Car qui a connu la pensée du Seigneur, pour l'instruire ? Or nous, nous avons la pensée du Christ » (119).

Sur une mer agitée, le sous-marin qui navigue en surface est sensible au choc de toutes les vagues, mais à mesure qu'il s'enfonce, elles ont de moins en moins prise sur lui ; quand la plongée est suffisante, il est insensible aux plus violentes tempêtes qui secouent la mer, et c'est désormais dans le calme, dans la sérénité, dans la paix, qu'il continue de progresser vers les profondeurs. L'avion fait la même expérience : après avoir décollé et traversé toutes les agitations, tous les remous, toutes les tranquillités provisoires et précaires de notre atmosphère terrestre, c'est dans le calme, la sérénité, la paix de la stratosphère qu'il poursuit son ascension vers les hauteurs. Ainsi l'âme dont le centre de gravité est situé au niveau de la sensibilité — et c'est l'enfance — ou au niveau de la raison — et c'est l'adolescence — connaît l'agitation des esprits, le jeu de la consolation et de la désolation, l'alternance de la paix provisoire et pré-

(118) *Philippiens*, 4, 7.
(119) 1 *Corinthiens*, 2, 6-16. Cf. Mouroux dans *La Vie spirituelle*, avril 1948.

caire et du trouble, qui n'est jamais sans espérance. Mais quand enfin, à l'appel du Seigneur qui lui parle au plus intime d'elle-même, et par sa grâce, elle a établi son centre de gravité au niveau de la conscience — et c'est la maturité — elle connaît, en progressant toujours, la paix inaltérable, pleine de joie bien qu'austère, de la foi pure. Sensibilité et raison peuvent encore être agitées, c'est la condition terrestre de l'homme qui le rend inévitable ; mais, comme le centre de gravité de sa vie n'est plus ni dans la sensibilité ni dans la raison, l'âme n'est plus agitée, elle vit dans la paix, dans l'espérance inconfusible de cette condition céleste, de cette résurrection où la chair elle-même, sensibilité et raison, participera à la paix de l'Esprit, qui réside en la conscience.

VI. — Discernement des esprits et pédagogie des « Exercices »

Nous avons déjà souligné l'importance des règles du discernement des esprits dans la pédagogie des *Exercices* ; il nous faut essayer maintenant de mieux comprendre comment le développement même des « Exercices » permet le jeu normal du discernement des esprits.

Très schématiquement, l'on pourrait dire que le discernement des esprits constitue l'aspect subjectif et le déroulement des « Exercices » en quatre semaines l'aspect objectif de la connaissance chrétienne, de la connaissance de foi. Les différents exercices, dans leur enchaînement organique, sont l'objet proposé au chrétien, qui permet et facilite, à travers la lutte des esprits, le progrès de la foi jusqu'à sa victoire décisive au-delà de l'agitation des esprits.

S'il ne considère que les règles du discernement des esprits, le chrétien, parce qu'il est humble. parce qu'il se sait pécheur par tout lui-même, sentira toujours le danger de se tromper, la possibilité de l'illusion, quelles que soient la précision, la justesse, la rigueur, la sagesse de ces règles que, avec tous les maîtres de la vie spirituelle, lui donne saint Ignace. Les « Exercices » groupés dans le progrès organique des quatre semaines lui fournissent le moyen, sans abandonner son attitude d'humilité, de parvenir à la certitude de ceux qui entendent vraiment la parole de Dieu, et de s'y laisser vraiment établir par Dieu. Les « Exercices » que lui propose saint Ignace tout au long des quatre semaines, ne sont en réalité rien d'autre que l'enseignement de la Bible tel que le propose l'Eglise. Cette parole extérieure, objective, de Dieu lui permet de se faire docile, sans danger, ni illusion, à la parole intérieure, subjective, de Dieu. Et c'est l'accord de cette double parole, son harmonieuse unité toujours davantage perçue, qui fait sa certitude : certitude de foi et uniquement de foi, puisqu'elle est indissolublement soumis-

sion à l'Ecriture reçue de la Tradition vivante et soumission à l'enseignement du Maître intérieur.

Les exercices de première semaine ont pour but et pour effet de faire prendre conscience au retraitant de ses péchés, plus profondément de son péché, de son état de pécheur, et de provoquer en lui un vigoureux effort de purification ; il peut ainsi reconnaître, pour y répondre et y collaborer, et les invitations et l'action purificatrice de l'Esprit en lui : il va pouvoir utiliser intelligemment et fructueusement les règles de première semaine.

Toute la seconde semaine l'oriente vers l'abnégation totale, vers le mystère de la Croix, auquel troisième et quatrième semaines le feront participer. Il découvre en théorie et en pratique que la vie chrétienne est identification au Christ mort et ressuscité. Il apprend de plus en plus, comme Paul, à ne savoir que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. Le sens et la portée des quatre grandes méditations de seconde semaine, qui constituent l'aspect peut-être le plus original et le plus essentiel des *Exercices* de saint Ignace, *Règne, Deux étendards, Trois classes, Trois modes d'humilité,* apparaissent en pleine lumière : elles ont pour but et pour effet d'aider le retraitant, au cours de la contemplation des mystères de la vie mortelle du Christ, à ne pas se perdre dans les détails ou les leçons particulières, mais à se centrer sur l'esprit de Jésus-Christ, l'esprit d'abnégation. Les *Exercices*, comme l'Evangile lui-même, apprennent au chrtien la gratuité et le désintéressement de l'amour et de la charité, qui sont l'âme de l'amour et de la charité, qui causeront sa mort à lui-même et sa résurrection spirituelle, comme ils ont causé la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Connaître l'amour dans sa gratuité totale et son désintéressement absolu, c'est connaître l'amour dans sa transcendance. Le discernement des esprits à travers les tentations et les illusions les plus subtiles devient possible ; le chrétien formé par la seconde semaine des *Exercices*, c'est-à-dire par l'Evangile dans son exigence la plus pure, la plus haute et la plus profonde à la fois, recherche comme critère décisif et même unique de ses décisions, la gratuité et le désintéressement de l'amour, ce qui le fait le plus et le mieux mourir à lui-même (pauvreté, chasteté, obéissance dans tous les domaines), ce qui immole son jugement propre et sa volonté propre — c'est tout le troisième mode d'humilité, — sûr ainsi d'être tout disponible au jugement et à la volonté de Dieu, de ne se laisser guider que par l'amour le plus authentique, qui est l'Esprit de Dieu. En développant chez son retraitant le goût savoureux de l'abnégation totale, saint Ignace rejoint l'action même de l'Esprit Saint dans l'âme et facilite, à travers l'action contrastée du bon ange et du mauvais ange, telle qu'elle est décrite dans les règles de seconde semaine, le jeu de la consolation spiri-

tuelle sans cause préalable, dans laquelle l'âme est remise à la seule conduite de la parole même de Dieu. Par delà toute activité dont il aurait l'initiative, par delà aussi l'influence — jusque là nécessaire, — de tout maître humain et extérieur, le chrétien, en qui s'est ainsi épanouie la foi, saisit dans la lumière même de Dieu agissant immédiatement dans son âme, la vérité de tout l'enseignement de la Bible proposé par l'Eglise et que lui a présenté saint Ignace ; il sait désormais d'expérience ce qu'il savait jusqu'alors par ouï-dire; l'Eglise, dans sa hiérarchie ou dans les maîtres spirituels qu'elle lui a donnés, n'est plus intermédiaire entre lui et Dieu ; il est devenu l'Eglise dans la mesure même où il est devenu Jésus-Christ. Ce fut l'expérience même d'Ignace dès Manrèse (120). Et c'est dans l'unité de l'Eglise, identifié qu'il est à Jésus-Christ son époux, qu'il entend sans intermédiaire, sous l'onction de l'Esprit, la parole du Père. L'autonomie spirituelle, la liberté intérieure du chrétien parvenu à la maturité, n'est pas plus un rejet de l'Eglise que de Jésus-Christ; elle est au contraire la seule vraie connaissance et reconnaissance de l'Eglise et du Christ (121).

Les spirituels aberrants, les faux mystiques, les illuminés de tout acabit se détachent de l'Eglise et du vrai Christ dans la mesure exacte où pour eux le critère de la parole de Dieu n'est pas l'abnégation de l'esprit propre; ils sont livrés alors à toutes les chimères, à toutes les illusions, à toutes les erreurs. Mais, en sens inverse, il peut y avoir, il y a souvent dans la formation donnée aux chrétiens dans l'Eglise catholique un grand danger. L'Eglise catholique met à juste titre l'accent sur l'abnégation de l'esprit propre : tout son dogme, toute sa morale, toute sa discipline s'expliquent par là ; la vérité dans tous les domaines est non pas « individuelle », mais « commune »; le signe le plus sûr qui permet de reconnaître en elle la véritable Eglise du Christ et l'authentique messagère de Dieu, c'est son intransigence même, c'est son exigence pour chacun d'abnégation totale de l'esprit propre (122). L'authentique charité qui unit à Dieu en faisant l'unité universelle de tous les hommes exige et

(120) *Le récit du Pèlerin*, nn. 27-31.

(121) « Nous devons toujours, pour être en tout assurés, être prêts, ce que moi je vois blanc à croire que c'est noir, si l'Eglise hiérarchique le définit ainsi, convaincu qu'entre l'Epoux qui est le Christ notre Seigneur et l'Eglise, son Epouse, c'est le même Esprit qui nous gouverne et dirige pour le salut de nos âmes. Car, par le même Esprit et le même Seigneur qui nous a donné les dix commandements, notre Sainte Mère l'Eglise est dirigée et gouvernée » (13e règle d'orthodoxie, Ex. n. 365). Cf. lettre à Thérèse Rejadell, *op. cit.*, p. 49-50.

(122) Cf. M. Villain et J. Clémence, *Pour l'unité chrétienne*, t. II, pp. 35-37, 70-72.

suppose la mort radicale de l'individu à lui-même : catholicité et abnégation vont de pair. Dans cette perspective, l'on comprendra sans peine que cet admirable maître de liberté sous la conduite de l'Esprit qu'est saint Ignace, soit aussi un incomparable maître d'obéissance à l'Eglise, et qu'à côté des règles du discernement des esprits, en harmonie avec elles, nous lisions dans les *Exercices* les règles dites d'orthodoxie, dont le titre exact est : « Pour penser vraiment selon que nous devons faire dans l'Eglise militante, qu'on observe les règles suivantes » (123).

Mais la défiance justifiée de l'esprit propre doit s'allier à la confiance la plus absolue en l'action de l'Esprit de Dieu au plus intime de l'homme. S'il faut enseigner objectivement l'esprit de l'Evangile et ses exigences, il faut aussi apprendre aux chrétiens à écouter, sans intermédiaire, puisqu'ils sont fils de Dieu, la parole de leur Père. Il y a aussi — inséparable de l'autre, mais plus important encore que lui, — un enseignement subjectif, celui du Maître intérieur. Il faut appliquer à tout l'enseignement de l'Eglise, quel qu'il soit, le conseil donné par saint Ignace au directeur des « Exercices » : « ... que celui qui propose au retraitant la manière, le sujet d'une méditation ou contemplation, lui raconte fidèlement le fait sur quoi porte cette contemplation ou méditation, exposant seulement chaque point par une brève ou sommaire explication. En effet, si celui qui contemple, s'appuyant sur cette donnée solide, réfléchit et raisonne par lui-même et trouve par son propre travail ou par son intelligence, illuminée par la grâce divine, de quoi éclairer ou pénétrer un peu plus ce mystère, il goûte alors plus de fruit spirituel que si le directeur s'était étendu à commenter et développer le sens du mystère. Car ce n'est pas l'abondance du savoir qui rassasie l'âme et la satisfait, mais de sentir et de goûter les choses intérieurement » (124).

C'est parce que trop souvent est méconnue, oubliée, — pour certains, les pharisiens, on dirait même : redoutée, — cette action immédiate de Dieu, ce rôle essentiel et primordial de l'Esprit Saint, du Maître intérieur, qu'il y a si peu de chrétiens vraiment libres, de chrétiens adultes, de chrétiens virils, si peu d'hommes.

Le cléricalisme — au témoignage du Cardinal de Lisbonne, le

(123) *Ex.* n. 352. Saint Ignace dit : « *sentire... in Ecclesia* » et non pas selon l'expression courante empruntée à la Vulgate : « *sentire... cum Ecclesia* ». Cf. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, pp. 273-274. Sur le thème de l'Esprit et de l'Eglise dans saint Ignace, voir le livre déjà cité de Hugo RAHNER, *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices.*

(124) *Ex. Annotation* 2e, n. 2.

plus grand ennemi, avec le laïcisme, de l'Eglise au XX[e] siècle, — n'est pas un vain mot. Il n'est pas nécessairement — soulignons le, — ce qu'il est parfois chez certains, les pharisiens, une volonté plus ou moins consciente de dominer les consciences. Il est d'abord souci très sage de ne pas brûler les étapes, de respecter les progrès patients de la vie et de fournir aux chrétiens encore enfants ou adolescents dans la foi l'aide indispensable à leur croissance et l'expérience de la Tradition. Mais il devient cléricalisme, paternalisme spirituel, autoritarisme, et parfois tyrannie et dictature, parce que la misère et la faiblesse de l'homme livré à lui-même, misère et faiblesse qu'on ne pourra jamais exagérer, font oublier, jusqu'à la méconnaître, la puissance de la grâce, dont le Père nous comble en Jésus-Christ. On est clérical dans la mesure où, responsable de la formation des autres, on se méfie de leur esprit propre, en oubliant de se méfier de son propre esprit propre pour ne mettre sa confiance qu'en l'Esprit de Dieu. C'est parce qu'on n'est pas soi-même sous la conduite de l'Esprit de Dieu, c'est parce que l'on n'a pas comme critère habituel de ses décisions la gratuité et le désintéressement de l'amour, c'est parce que l'on est raisonnable, que l'on écoute sa raison, même éclairée par la foi, — quand ce n'est pas sa sensibilité, — plus que sa conscience, c'est parce que l'on ne vit pas de foi pure, que l'on s'impose avec ses propres idées ou préjugés au lieu de proposer l'esprit du Christ, et que l'on arrête la croissance spirituelle des âmes au point ou, plus souvent, au-dessous du point que l'on n'a pas soi-même dépassé. Quiconque a dans l'Eglise une autorité, hiérarchique ou autre, à exercer, devrait faire de la huitième et dernière règle du discernement des esprits, donnée par saint Ignace pour la seconde semaine, le sujet de sa méditation quotidienne : « ... souvent, en ce second temps, soit par ses propres déductions inspirées de ses habitudes, pensées et préjugés, soit sous l'influence du bon ou du mauvais esprit, elle forme diverses résolutions ou décisions qui ne sont pas données immédiatement de Dieu notre Seigneur » (125). De même qu'un authentique spirituel n'étendra jamais l'autorité de la consolation sans cause préalable à tout ce qui se produit en son âme dans le temps suivant, ainsi tout détenteur de l'autorité dans l'Eglise, s'il a l'Esprit de Dieu, ne voudra jamais couvrir de cette autorité ses propres manières de voir ou d'agir et craindra toujours de mêler du sien à l'œuvre de Dieu qui seule fait son autorité (126).

(125) Règle 8[e] du discernement des esprits pour la seconde semaine, *Ex*. n. 336.

(126) Voir *Le récit du Pèlerin*, p. 59, note 39, et DUDON, *Saint Ignace de Loyola*, pp. 453, 455-459. Malgré une inclination personnelle très vive

Le magistère, la juridiction, le pouvoir sacerdotal, que sont-ils d'autres dans l'Eglise que les trois aspects d'une direction vraiment spirituelle, dont ceux qui détiennent l'autorité sant responsables, non point d'abord vis-à-vis des individus, mais de la collectivité. Qu'est-ce que l'histoire de l'Eglise, sinon les « Exercices spirituels » que fait l'humanité ? Et, dès lors, ne devons-nous pas transposer à l'usage de tous ceux qui, dans l'unité de la hiérarchie catholique, constituent l'autorité, ce que saint Ignace dit au directeur des « Exercices » : « Dans ces *Exercices spirituels* il est plus sage et bien meilleur de rechercher la volonté divine, en sorte que le Créateur et Seigneur lui-même se communique à l'âme qui se donne à lui, l'embrassant dans son amour et louange, et la préparant par la voie où ensuite elle le pourra mieux servir. Ainsi que le directeur ne se tourne et ne s'incline ni vers un parti, ni vers un autre, mais qu'entre les deux il se tienne comme une balance et laisse le Créateur traiter directement avec la créature et la créature avec son Créateur et Seigneur » (127). Quand ceux qui dirigent ont pour premier souci de mener ceux qu'ils dirigent à la liberté de l'amour, dont ils les aiment eux-mêmes en Jésus-Christ, ceux qu'ils dirigent n'auront pas d'autre souci que d'obéir à l'autorité qui est celle de l'Eglise pour mourir à leur esprit propre, seul obstacle de leur part à la liberté de l'Esprit.

Jean Clémence.

pour les cérémonies liturgiques et pour l'oraison — à certaines périodes au moins, il consacrait sept heures par jour à l'oraison — saint Ignace n'a jamais voulu pour ses fils ni le chœur, ni de longues heures de prière imposées par la règle.

(127) *Annotation* 15e, n. 15.

CHRONIQUE

Textes spirituels

— Un beau volume nous vient de Fribourg (Suisse) éditions Saint Paul, qui mérite le plus large accueil et rendra de précieux services. C'est celui que publient les PP. CATTIN et CONUS, OP, sous le titre : *Aux sources de la vie spirituelle, Documents*, in-8° de 1278 pages, dont 1209 consacrées aux documents, le reste aux index, en particulier à un index analytique très détaillé. Il s'agit de grouper l'ensemble des documents les plus récents publiés par les derniers papes (Léon XIII à Pie XII, Pie IX n'intervenant que pour la Bulle sur l'Immaculée-Conception), sur les divers sujets qui intéressent le chrétien pour sa vie intérieure. Les documents sont traduits avec soin, non point découpés en tranches, mais rapportés en bloc au sujet qu'ils traitent directement, ces sujets d'ailleurs étant groupés selon une synthèse propre aux auteurs et qui concerne le Saint-Esprit, source incréée de l'union à Dieu, le Christ dans sa personne, ses sacrements, sa doctrine (Ecriture Sainte), la Vierge Marie, l'Eglise, l'organisme de notre vie spirituelle : grâce, vertus théologales, vie morale, prière et vertus, états de vie, et pour terminer, documents pontificaux illustrant la vie et les vertus de quelques grands saints, nos modèles. On devine l'abondance jaillissante de ces sources authentiques entre toutes et quel profit il y a de pouvoir y recourir directement pour s'en inspirer et y puiser le véritable esprit chrétien. Inutile d'insister, il n'y a qu'un regret à exprimer, c'est que quelques semaines de retard dans l'apparition du volume n'aient pas permis d'y insérer l'encyclique sur Chalcédoine. Ce sera pour une prochaine édition. F. C.

— La Revue a fait connaître l'initiative prise par certains catholiques américains de publier une traduction des anciens écrivains chrétiens. L'entreprise, dirigée par les professeurs Quasten et Plumpe et faisant appel aux meilleurs connaisseurs de langue anglaise de la littérature patristique, se poursuit régulièrement. Le texte anglais est précédé d'une introduction plus ou moins étendue où sont traités les différents problèmes concernant l'auteur et son œuvre, avec la bibliographie correspondante et suivi d'abondantes

notes. Les volumes paraissent à mesure qu'ils sont prêts, sans aucun souci de la chronologie. La plupart intéressent de très près la spiritualité et ils rendront grand service à ceux qui connaissent la langue anglaise. C'est ainsi qu'on y trouve, en plus des Pères apostoliques (n. 2 et 6) plusieurs traités de saint Augustin (n. 2, 3, 5, 9) dont l'*Enchiridion* et le commentaire de *Sermon sur la montagne*, le *De cura pastorali* de S. Grégoire le Grand, le *De Vita Contemplativa* de Julien Pomère et plusieurs traités de Tertullien sur la vie conjugale et la chasteté. On accueillera aussi avec reconnaissance la traduction en deux volumes, largement annotée, de l'*Adversus Nationes* d'Arnobe. La maison d'édition est The Newman Press (primitivement The Newman Bookshop), Westminster, Maryland.

F. C.

Histoire de la spiritualité

— L'histoire générale de l'Eglise est le milieu naturel où s'épanouit l'histoire spéciale de la spiritualité. L'une commande l'autre. Cette dernière ne peut que profiter à pouvoir s'appuyer sur des exposés plus larges qui tendent à la mettre en lumière et à la présenter sous un jour plus approprié. De ce point de vue, il faut signaler avec sympathie quelques-uns des derniers volumes parus de la collection Fliche et Martin plus pariiculièrement importants pour l'histoire des doctrines. Il y a d'abord le volume 13, dû à la collaboration de MM. Forest, Van Steenberghen et M. de Gandillac (Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle). Si l'on ne peut pas dire qu'il comble une lacune, puisqu'en dehors des résumés d'histoire de la théologie nous avons aussi et surtout l'Histoire de la philosophie médiévale de M. de Wulf, dont la dernière édition apporte tant de notices et d'indications utiles, le volume n'en sera pas moins apprécié à sa valeur. Il représente un exposé fait pour lui-même du mouvement doctrinal dans les différents domaines où il s'est développé et d'ailleurs plusieurs chapitres ont directement pour objet la piété et les doctrines spirituelles. Le nom des auteurs garantit déjà par lui-même la qualité de l'information et de l'exposé. Brièvement : une première partie, due à M. Forest, expose d'abord la synthèse de Scot Erigène, puis les idées du IXe au XIIe siècles : triomphe de la dialectique, doctrine de saint Anselme, développement prodigieux des écoles au XIIe siècle, soit autour des grands maîtres, dans les cercles urbains, soit à l'ombre des cloîtres. Puis M. Van Steenberghen dont les études sur Siger de Brabant et la scolastique du XIIIe siècle ont révolutionné l'exposé de l'histoire de la pensée en ce temps-là, reprend à fond la question et traite du XIIIe siècle et des écoles classiques qui sont alors apparues à Paris, à Oxford ; S. Bonaventure, S. Albert le Grand, S. Thomas, Siger de Brabant,

défilent sous nos yeux dans leur variété doctrinale et les péripéties auxquelles les luttes intellectuelles donnent occasion jusqu'à la condamnation de 1277. C'est alors que M. de Gandillac poursuit l'exposé, pour les deux siècles qui suivent et dont l'importance est si considérable pour l'histoire de la spiritualité. Ce n'est pas seulement Scot ou Occam, dont l'influence fut si étendue, mais Maître Eckhart et ses disciples, Pétrarque et ses adversaires padouans et tout au bout la dévotion moderne qui apparaît en relation avec ces divers mouvements, en attendant d'être à son tour dépassée après avoir laissé une empreinte profonde sur la pensée et les habitudes religieuses du XVe siècle.

A défaut du volume sur le grand schisme non encore paru, vient le tome XVe, *L'Eglise et la Renaissance* (1449-1507), dû à la collaboboration de M. Aubenas et, pour tout ce qui touche à l'Espagne, de M. R. Ricard. La spiritualité y est intéressée plus encore que dans le précédent, puisque tout le second livre : *Vie religieuse du monde chrétien* (1440-1517), consacre près de deux cents pages aux trois quarts de siècle qui précèdent la révolution luthérienne et aux questions diverses que pose le développement de l'humanisme et de la renaissance. L'état du clergé séculier ou régulier, la piété dans les milieux populaires, les mouvements hétérodoxes attirent tour à tour l'attention et l'on peut y prendre une plus juste idée de l'état réel de la religion, fâcheux sans doute, mais trop souvent noirci à plaisir en dépit des témoignages nombreux d'une vitalité religieuse incontestable.

Il y a enfin le volume XVI, *La crise religieuse du XVIe siècle* où tour à tour le P. de Moreau et MM. Jourda et Janelle viennent exposer avec quelque détail la vie et la doctrine des révoltés : Luther et ses contradicteurs, Calvin, l'anglicanisme. On sait que M. Cristiani a déjà traité du Concile de Trente et de l'épanouissement catholique qui l'a accompagné (RAM, 1950, pp. 366-367). Tout cela forme un bel ensemble où il sera facile de mettre à leur place l'action et la doctrine des saints, si nombreux au XVIe siècle et qui par là même sont venus confirmer que le Christ était bien avec son Eglise et qu'il n'y avait pas lieu de suivre les faux bergers.

F. C.

Publications récentes

Das Wort des Lebens de Ivan Kologrivof vient d'être traduit en français sous le titre : *La Verbe de Vie*. Publié en 1938 (Pustet, Ratisbonne), cet ouvrage dans sa nouvelle version appartient à la collection *Renaissance et Tradition* aux Editions Beyaert (Bruges), dont l'agence française est la Maison Casterman (66, rue Bonaparte,

Paris, 6e, 260 p., 600 fr.). C'est une œuvre de haute vulgarisation théologique dont le succès dans les pays de langue allemande garantit la valeur. Son auteur, ancien officier de Hussards de la Garde impériale russe, a émigré après le massacre de Iékatherinbourg (16-17 juillet 1918). Il est venu de l'orthodoxie slave au catholicisme, puis au sacerdoce dans la vie religieuse. Ivan Kologrivof est aujourd'hui professeur à l'Institut oriental de Rome.

Comme son titre le suggère, l'ouvrage aborde le problème religieux par son angle christologique. La synthèse qu'il propose forme un tout fortement charpenté à partir du mystère de l'Incarnation. La sortie du Verbe et sa remontée vers le Père y sont décrites à la lumière de la tradition orientale qui met en relief l'infinie richesse de Dieu et son amour pour le monde pécheur. Pages doctrinales lumineuses, florilège varié de textes bien faits pour nourrir la vie spirituelle. La familiarité de l'auteur avec les maîtres occidentaux ajoute à sa connaissance de l'Orient chrétien une autorité qui témoigne en faveur de l'unité foncière de notre patrimoine catholique. Aussi la lecture de ce livre est-etle non seulement instructive, mais attrayante par la culture large qu'elle procure. Le climat d'érudition qu'on y respire s'y exalte d'enthousiasmes mystiques empruntés souvent à la liturgie byzantine trop peu connue chez nous. Quant aux vibrations intenses de la compassion qu'on y perçoit, elles relèvent d'un sentiment très réaliste du caractère *physique* des souffrances exigées par la satisfaction vicaire du Rédempteur, telle que l'Orient la comprend.

La note personnelle est loin de se dissimuler, encore qu'elle reste discrète. Le livre d'un converti qui écrit sur le Christ ne peut être, de son propre aveu, « que des pages vécues, une profession de foi » (p. XXI). Son témoignage répond, croyons-nous, aux aspirations de nombre de nos contemporains : « Pour moi, c'est par le contenu dogmatique du christianisme que je suis venu à Dieu. Je suis profondément convaincu qu'une christianisation de notre monde est impossible si son action ne s'exerce que sur la périphérie, je veux dire par ces recours à des manifestations « chrétiennes » purement extérieures » (p. XXIV). Ce beau livre, s'il ne s'appesantit pas sur le cheminement concret d'une âme sincère vers la foi véritable. fait œuvre plus utile encore en mettant ses lecteurs en face d'une tradition dogmatique qui répond divinement aux angoisses de l'humanité dont Ivan Kologrivof connaît par expérience les tourments les plus actuels. En dressant haut sur le faîte de ce porche grandiose la croix victorieuse du Fils de Dieu, sa profession de foi prend valeur d'appel. A l'écouter, quel catholique ne sentirait grandir en soi l'admiration éprise de son patrimoine spirituel, le goût d'en vivre plus généreusement ?

M. O.-G.

— Publiée par les éditions du Cerf sous le patronage de *La Vie Spirituelle*, la collection consacrée à l'étude des problèmes concernant les Religieuses vient de traiter de l'obéissance. *L'Obéissance et la Religieuse d'aujourd'hui* est le thème des Journées organisées par le R. P. A. Plé, O. P., avec la participation d'un groupe de prêtres et des membres de la *Commission nationale des Religieuses de France*.

L'*Introduction* en a été confiée à dom O. Rousseau qui présente l'obéissance religieuse comme la réponse à un « appel de Dieu » consécutif au péché. Cet aspect du problème nous paraît partiel : nous préférerions rattacher l'obéissance religieuse aux missions divines dont elle est le prolongement et l'imitation : reproduisant l'acquiescement du Verbe à la volonté du Père, elle jette en quelque sorte sur la terre un reflet de vie trinitaire. Ce que le péché introduit dans l'obéissance de la créature, c'est une certaine contrainte due à sa faiblesse, c'est le caractère impératif du commandement divin (voir F. Taymans dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1947, p. 487 sqq.).

Les deux premières parties traitent de l'histoire et de la doctrine de l'obéissance religieuse. Bien que l'ouvrage soit écrit pour les Supérieures et Maîtresses des Novices, il y a là des pages qu'elles pourront faire lire à leurs communautés. La seconde partie en offre d'un peu ardues pour la lecture publique, mais l'enseignement théorique qu'elles renferment nourrira la réflexion en mettant en valeur le sens et la portée spirituelle de l'obéissance. La pensée de saint Thomas et celle de saint Jean de la Croix sur ce sujet sont présentées par le R. P. M. Motte, O. P., et le R. P. François de Sainte-Marie, O. C. D., tandis que le R. P. A.-M. Henry, O. P., s'inspirant de l'Ecriture et se référant aux suggestions de G. von Le Fort, situe le « mystère de la Femme » dans la ligne du service qui en fait la grandeur et qui la prédispose par sa destinée métaphysique à la soumission de l'obéissance. Le R. P. E. Bergh interprête les directives du Droit Canon en cette matière.

Les deux dernières parties concernent l'exercice de l'autorité. Les Religieuses en charge y trouveront des renseignements utiles à l'accomplissement de leurs fonctions si souvent délicates. Les données psychologiques recueillies par le R. P. D.-H. Salman, O. P., et le Docteur D. Rousset éclairent le comportement défectueux de sujets dont il importe que les Supérieures ne soient pas dupes. L'enquête de M. l'abbé Kothen, les conseils du R. P. Dauby, les suggestions et expériences des RR. MM. Marie de la Rédemption, O. P., et Jean de la Croix Thouvenin C. S. Sp , pour ne nommer que quelques contributions intéressantes, sont des documents d'une portée pratique particulièrement actuelle.

La conclusion est formulée par le R. P. Louis de Sainte-Thérèse,

O. C. D., qui examine dans quelle mesure l'obéissance prépare efficacement au « don total » de la personnalité. Le R. P. fait observer le danger qu'il peut y avoir à mettre trop exclusivement l'accent sur l'obéissance dans la formation à un acte qui implique tous les éléments essentiels à l'acte humain : liberté, amour, conformité à la volonté de Dieu. Ce n'est pas sans motifs qu'il dénonce le totalitarisme abusif dont il aperçoit le visage derrière le masque d'un enseignement traditionnel indûment déformé. Le R. P. ne veut certainement pas condamner la division tripartite adoptée par les Maîtres que sont saint Ignace de Loyola, saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori. S'il est vrai que l'obéissance religieuse ne trouve sa justification plénière que dans les structures théologiques qu'elle implique, il n'en est pas moins légitime et nécessaire de l'envisager sous son aspect psychologique, comme le fait la classification traditionnelle : obéissance d'exécution, obéissance de volonté, obéissance de jugement. Qu'elle puisse être mal comprise et être exploitée de façon tendancieuse, la doctrine par elle-même n'en est pas responsable. On doit, d'autre part, se rappeler que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus n'a pas écrit dans ses confidences personnelles un ouvrage proprement didactique : elle livre ses impressions sous une forme qui n'est pas toujours pleinement nuancée : certaines pratiques ne lui convenaient peut-être pas qui restent utiles, sinon indispensables, à des religieuses qui ne sont pas la Carmélite de Lisieux. Le R. P. pense assurément de même, mais son texte, nous semble-t-il, peut donner lieu à ces objections que nous voudrions prévenir.

M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE [1]

I. — *MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.*

F. M. Catherinet. — Chronique de théologie ascétique et mystique. — *Ami du Clergé*, 1951, 4 octobre; 1952, 10 janvier.

Enchiridion de statibus perfectionis. I. Documentum Ecclesiae sodalibus instituendis. — Rome, officium libri catholici, 1949, 8°, LXXI-652.

G. Fossati, SJ. — La Guida, manuale di formazione alla vita di pietà, 10e mille. — Milan, Selecta, 1950, 32, 1280.

A. Martini, SJ. — I Santi del Giubileo. — *Civ. Catt.*, 1951, 17 mars, 593-604.

G. Gonzales Quintana, SJ. — La santificación social en el Cuerpo Místico. — Bogota, Pax, 1950, 16°, 267.

M. Villain, SM. — Mystique catholique et mystique protestante. — *Irénikon*, 1951, 145-165.

J. Scholtens. — De litteraire nalatenschap van de Kartuizers in de Nederlanden. — OGE, 1951, 9-43.

II. — *PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.*

A. Brunner. — Gott schauen. — ZKTh., 1951, 214-222.

P. Galtier, SJ. — L'habitation en nous des trois personnes. Edition revue et augmentée. — Rome, Université Grégorienne, 12, 249.

V. Ceresi, MSC. — Cristianesimo interiore. — Rome, Missionari del S. Cuore, 1951, 8°, 320.

B. Jiménez Duque. — Cuerpo místico y vida sobrenatural. — *Ciencia Tomista*, 1950, 43-61.

L. Taché, S. Sp. — Remarques théologiques sur la dévotion à l'Esprit-Saint. — *Rev. euchar. du Clergé* (Canada), 1951, 54, 69-84, 132-140, 206-212, 267-275, 452-58, 593-599.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EE : *Estudios ecclesiásticos ;* GL : *Geist. u. Leben* ; NRT : *Nouvelle revue théologique* ; OGE : *Ons geestelijke erf*; RSR : *Recherches de science religieuse* ; RF : *Razón y Fe* ; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* ; SC : *Scuola Cattolica* ; VC : *Vita cristiana* ; VS : *Vie Spirituelle.* Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume ou l'année et le second la page.

B. Péloquin, OFM. — Catéchisme du discernement des esprits. — Sorel (Canada), Couvent des franciscains, 12°, 182.

Problemi attuali della direzione spirituale. — Rome, Université Grégorienne, 1950, 16°, 327.

Thomas Merton. — Seeds of Contemplation. A new directions Book. — Norfolk, Connecticut, 12° cart, 201.

M. Staehlin, SJ. — Estructura del alma. — *Razón y Fe*, 1942, 47-59.

III. — *PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.*

Enfance et maturité spirituelles. Numéro spécial de VS, octobre 1951, 85, 225-334.

Théologie et psychologie des profondeurs [sur la psychanalyse]. — VS, supplément, n. 19, 15 nov. 1951, 5, 359-467.

E. Ranwez.— Psychanalyse et scrupules.— *Rev. dioc. de Namur*, 1951, 306-321.

Dom O. Lottin, OSB. — La théorie des dons du Saint-Esprit au XIVe siècle. — *Mélanges J. de Ghellinck*, 2, 840 876.

Loi et amour, numéro spécial de VS, supplément, 13 mai 1951, 5, 123-240.

Le Paradoxe de l'Amour, numéro spécial de *Témoignages*, octobre 1951.

Th. Ohm, OSB. — Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. —Kreilling vor München, Erik Wewel Verlag, 1950, 8°, XVI-544.

L. Luypaert. — Esprit de pauvreté et sens social. — *Rev. dioc. de Tournai*, 1952, 26-43.

W. Busenbender, OFM. — Von den Armut in Geiste zur Heerlichkeit des Reicher. — *Wissenschaft u. Weisheit*, 1951, 35 47.

P. R. Régamey, OP. — L'épreuve de l'obéissance. — VS, 1951, 84, 366-386.

P. Camelot. — Obéissance et liberté. — VS, 1952, 86, 154-168.

A. Ducourtray.— Renoncement et amour de soi selon saint **Paul**. — *N. R. Th.*, 1952, 21-29.

D. Lang-Hinrichsen, — Die Lehre von der Geduld in der **Patristik** und bei **Thomas von Aquin**. — *Geist und Leben*, 1951, 284-299.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Th. Fornoville. — De problemstelling der verhouding tussen philosophie in Christolijke mystieck [Comment déterminer la valeur philosophique de l'expérience mystique]. — Bijdragen, 1951, 118-139.

A. Royo Marín, OP. — Punto final a una polémica acerca de « El concepto de mística sobrenatural ». — *Rev. esp. de teologia*, 1951, 473-484.

Pier Giorgio del S. Cuore, OCD. — La contemplazione secondo il V. P. Giovanni di Gesù Maria. — Milan, Faculté de Théologie, 1950, 8°, 123.

C. Pepler, OP. — Psychologies of Mysticism. — *Dominican Studies*, 1951, 133-152.

B. Jiménez Duque. — Existencialismo y mística. — *Rev. esp. de teol.*, 1950, 10, 83-104.

A. Martins. — Visionarismos escatológicos. — *Brotéria*, 1951, 52, 640-649.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

C. Strater, SJ. — De consaliteit van het smeek gebed. — Bijdragen, 1951, 252-266.

R. Guardini. — Prières, trad. de J. Ancelet-Hustache. — Paris, Bloud, 12°, 64.

Un moine de l'Eglise byzantine. — L'invocation au nom de Jésus dans la tradition byzantine. — VS, 1952, 86, 38-45.

A. Cabassut, OSB. — La dévotion au nom de Jésus dans l'Eglise d'Occident. — VS, 1952, 86, 46-69.

C. G. Atrio. — ¿ España cuna del Viacrucis ? — *Arch. ib. americano*, 1951, 63-92.

C. Richstaetter. — Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung. Ein Quellenmässiger Beitrag zur Geschichte des Gebetes und des mystischen Innenlebens des Kirches. — Cologne, Bacham, 1949, 8°, VII-497.

E. Bergh, SJ. — Les nouveaux statuts de l'Apostolat de la Prière. — *Rev. Comm. relig.*, 1952, 19-26.

H. M. de Achával. — La doctrina social del principio y fundamento. — *Ciencia y Fe*, 1951, 37-60.

G. Dirks, SJ. — L'indifférence dans les *Exercices*. — *N. R. Th.*, 1951, 740-743.

K. Truhlar. — L'état d'âme demandé par saint Ignace au retraitant qui commence les *Exercices*. — *N. R. Th.*, 1951, 399-404.

I. H Nicolas, OP. — L'œuvre de coopération paroissiale du Christ-Roi. — VS, 1951, décembre, 85, 465-497.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES.

J. Bonduelle, OP. — Publications sur le clergé. — VS, mars 1951, 84, 310-322.

B. Pierre-Julien Eymard. — Ecrits spirituels. Vol. I. Le Prêtre. — Montréal, librairie eucharistique, 1950, 16°, 297.

P. Geremia, CP. — Una grave questione su la scelta delle vocazioni. — Milan, Vita e Pensiero, 1951, 12°, XV-342.

Congressus de statibus perfectionis. — *Comment. pro religiosis*, 1951, 30, 40-79 (Documents officiels et chronique).

G. Escudero, CMF. — Congressus de statibus perfectionis. — *Comm. pro religiosis*, 1951, 54-79.

A. M. Fiocchi, SJ. — Il Congresso internazionale per l'aggiornamento degli stati di perfezione. — *Civ. Catt.*, 1951, 17 février, 380-393.

B. Lavaud. — Pie XII, Docteur et Promoteur de la vie religieuse. — *Revue Thomiste*, 1951, 152-161.

T. Fitzgerald, SJ. — L'obligation de la règle. — *Rev. Comm. relig.*, 1952, 26-31.

M. Quatember, SOCist. — De vocatione sacerdotali animadversiones. — Turin, ICE, 1950, 16°, 112.

G. Rambaldi, SJ. — Sacerdozio gerarchico e sacerdozio non gerarchico (sacerdoce des laïques). — *Civ. Catt.*, 1951, 19 mai, 345-357.

Mgr Ancel. — Fondement apostolique de la vie communautaire dans le clergé diocésain. — *Ami du Clergé*, 1951, 22 novembre, 705-719.

G. Thils. — Clergé diocésain et idéal de perfection. — *N. R. Th.*, 1951, 615-620.

R. Carpentier, SJ. — L'idéal de perfection du clergé d'après les récentes paroles de S. S. Pie XII. — *N. R. Th.*, 1951, 621-632.

R. Carpentier, SJ. — La spiritualité du clergé d'après le discours du Saint-Père au Congrès des états de perfection. — *Prêtres diocésains*, 321-330.

J. Colson. — Fondement d'une spiritualité pour le prêtre « de second rang ». — *N. R. T.*, 1951, 73, 1049-1059.

F. Jetté, OMC. — Le ministère missionnaire, moyen de perfection chrétienne. — *Rev. Univ. Ottawa*, 1952, 20-36.

V. M. Lorenzi, SJ. — Il mese ignaziano e la santificazione del clero. — *Civ. Catt.*, 1951, 16 juin, 597-610.

I. Jacobs, MSS. — Des Deugds van Hoop in het **priesterleven**. — OGE, 1951, 28, 193-205.

Moines, numéro spécial de *Témoignages* (juillet 1950).

G. Bardy. — Les origines des écoles **monastiques** en Orient. — *Mélanges J. de Ghellinck*, 1, 293-310.

A. Motte, OP. — La lettre et l'esprit dans la psychologie du noviciat. — VS, supplément, n° 18, 10 sept., 1951, 5, 243-270.

Ladislaus a Maria Immacolata, CP. — De vocatione religiosa. Dissertatio historico-iuridico-moralis. — Rome, Institutum utriusque iuris, 1950, 8°, XXIV-188.

Angela Sorgato. — Una voce chiama. — Milan, Istituto di propaganda libraria, 1950, 16°, 320.

Sur le choix d'un état de vie féminine.

Vitus a Bussum, cap. — De spiritualitate franciscana aliqua capita fundamentalia. — Rome, Curie généralice, 1949, 8°, XVI-321.

M. Müller, OFM. — Der Seelengrund in der franziskanischen Mystik. *Wissenschaft u. Weisheit*, 1951, 68-77.

J. Fitzsimons. — « New Spirituality » for the Lay Apostle. — *Life of spirit*, 1950, 433-441.

C. Colombo. — Per una spiritualità della vita familiare. — SC, 1951, 375-384. Avec une bibliographie, 385-388.

J. Lucenay. — Un essai de vie religieuse dans le veuvage. — VS, 1951, 84, 415-421.

M. Fargues. — Les enfants et le sens de Dieu. — VS, 1951, 84, 387-403.

VII. — HISTOIRE : TEXTES, DOCUMENTS, ÉTUDES.

J. Guillet. — Thèmes bibliques. Etudes sur l'expression et le développement de la révélation. — Paris, Aubier, 8°.

C. Spicq, OP. — Contemplation, Théologie et Vie morale, d'après l'Epître aux Hébreux. — *Recherches : Mélanges Lebreton*, 1951, 31, 300.

G. Lambert, SJ. — Le manuel de discipline de la grotte de Qumràn. Traduction intégrale du manuel de discipline. — *N. R. T.*, 1951, 73, 938-957.

S. Jargy.— Les « fils et filles du pacte » dans la littérature monastique syriaque. — *Orient. christ. periodica*, 1951, 301-320.

Th. Lefort. — Encore un « De Virginitate » de saint **Athanase.** — *Mélanges J. de Ghellinck*, I, 215-222.

P. Séjourné. — Les conversions de S. Augustin d'après le *De libero arbitrio*, livre I. — *Revue des sc. relig.*, 1951, 25, 243-264.

F. Cayré, AA. — Mystique et Sagesse dans les Confessions de S. **Augustin.** — *Recherches*, 1951, 39 : *Mélanges Lebreton*, I, 443-460.

H. C. Graef. — St Nilus a spiritual director of the fifth century. — *Life of the Spirit*, 1949, 224-229 ; 272-279.

C. Bizzocchi, SJ. — Gli inni filosofici di **Sinesio** interpretati come mistiche celebrazioni. — *Gregorianum*, 1951, 347-387.

Dom Winandy, OSB. — **Benoît**, l'homme de Dieu. — VS, 1952, 86, 278-286.

C. Diaz y Diaz. — Sobre la compilación hagiográfica de **Valerio del Bierzo.** — *Hispania sacra*, 1951, 1-26.

— Un nuovo codice de **Valerio del Bierzo**, *ibid.*, 133-146.

M. Martins, SJ. — Un tratado medievo-português de Nomes de Jesus. — *Brotéria*, 1950, 50, 66-71.

M. Martins, SJ. — Os « Bestiários » na nossa literatura medieval. — *Brotéria*, 1951, 52, 547-560.

J. M. Déchanet, OSB. — Seneca noster. Des lettres à Lucilius à la Lettre aux Frères du Mont-Dieu. — *Mélanges J. de Ghellinck*, 2, 753-766.

J. Leclercq, OSB. — **Origène** au XII[e] siècle. — *Irénikon*, 1951, 24, 425-439.

Lanfranc. — The monastic Constitutions. Edited by David Knowles. — Londres, Nelson, XL-157.

L. Tondelli. — Un epistolario di Gioacchino da Fiore e un falso di Filippo Stocchi. — *Sophia*, 1951, 372-377.

H. Grundmann. — Neue Forschungen über Joachim von Fiore. — Marburg, 1950.

M. E. Reeves. — The abbot **Joachim's** disciples and the **Cistercian** order. — *Sophia*, 1951, 355-371.

M. Molenaar, MSC. — Sint **Gertrud von Helfta** als schrijfster. — OGL, 230-235.

Emidio d'Ascoli, cap. — L'anima di **S. Francesco.** — Ascoli, 1949, 8°, 286.

Il libro della B. **Angela da Foligno**. Versione di M. **Castiglione Humani**, introduzione et note di A. **Blasucci**, prafezione di G. **Joergensen.** — Rome, Signorelli, 1950, 16°, XIX-278.

A. Blasucci, MConv. — Il cammino della perfezione regli scritti della B. **Angela da Foligno.** — Padoue, Messaggero di S. Antonio, 1950, 24°, 297.

L. Mancini. — Un mystique oriental : **Nicolas Cabasilas** (1290?-1371?). — Unitas, 1951, 241-251.

Sister **Mc Neil.** — Simone Fidati and his De Gestis Domini Salvatoris. — Washington, Catholic University, 8°, 256

J. Salaville. — Un directeur spirituel à Byzance au début du XIV° siècle **Théolepte** de Philadelphie. Homélie inédite sur Noël et la vie religieuse. — *Mélanges J. de Ghellinck*, 2, 877-838.

H S. Denifie, OP. — Die deutschen Mystiker des 14, Jarhunderts Beitrag zur Deutung ihrer Lehre. Aus dem literarischen Nachlass herausgegeben von **P. O. Spies**, OP. (Studia Friburgensia, N. F. Heft 4. — Fribourg (Suisse), Paulusverlag, 8°, XXXI-246.

G. Théry, OP. — Le *Benedictus Deus* de maître **Eckhart**. — *Mélanges J. de Ghellinck*, 2, 905-936.

M. A. Lücker. — Meister Eckhart und die Devotio moderna. — Leiden, Brill, 8°, 175.

A. Stracke, SJ. — Over Nicolaas van Essche (1507-1508). — OGE, 1951, 59-90.

V. Beltran de Heredia, OP. — El edicto contra los alumbrados del reino de Toledo. — *Rev. esp. de teol.*, 1950, 10, 105-130.

M. Martins, SJ. — S. Joâo de Deus e o seu stilo (1550-1950). — *Brotéria*, 1950, 50, 257-265.

H. Rahner. — **Ignatius von Loyola** und sein geistlicher Briefwechsel mit Franen. — *Geist u. Leben*, 1951, 257-273.

Otilio del Niño Jesús, OCD. — Santa **Teresa de Avila**. A propósito de una biografia reciente. — MC, 1951, 378-399.

La biographie composée par le **P. Efren de la Madre de Dios** pour le 1er volume des *Obras complétas* de sainte Thérèse dans la *Bibl. de autores cristianos.*

Juan de Jesùs Maria, OCD. — El « Cantico Espiritual » de San Juan de la Cruz y « Amores de Dios al alma » de A. Antolinez, OSA. — Florence, Libreria Florentina, 8° (Extrait des Ephemerides Carmeliticae).

Luis de S. José, OCD. — Concordancias de las obras y escritos del Doctor de la Iglesia, Sen Juan de la Cruz. — Burgos. *Monte Carmelo*, 1948, 8°, XVI-1212.

M. Pazos, OFM. — El teatro franciscano en Mejico, durante el siglo XVI. — *Arch. ib. americano*, 1951, 129-190.

M. Descargues. — Aux origines de la Visitation. — NRTh, 1951, 483-513.

A. Rayez, SJ. — Le cardinal de **Bérulle** en Sorbonne. — NRTh, 1951, 514-520.

Julien Eymard d'Angers. — Le stoïcisme de l'oratorien **Senault**. — *Revue des sc. religieuses*. 1951, 25, 40-68.

P. Michalon, PSS. — L'oraison selon Jean-Jacques **Olier**. — *Messager du Cœur de Jésus*, juillet-août 1951, 265-271.

P. Groetens, SJ. — Een zeldzaam geworden geestelijk werkje van Antonius Sanderus. — OGE, 1951, 91-105.

Il s'agit de *Idea vitae spiritualis*, publié à Bruxelles, en 1669.

J. Rouanet, SJ. — Le B. **Julien Maunoir** et les équipes sacerdotales au XVIIe siècle. — NRTh, 1951, 603-614.

R. Derche. — Encore un modèle possible de Tartuffe : Henri-Marie Boudon, grand archidiacre d'Evreux (1624-1702). — *Rev. d'hist. litt. de la France*, 1951, 129-153.

M. Saint-Gal de Pons. — Une mystique bretonne du XVIIe siècle. VS, 1952, 86, 169-177.

Sur Madame **du Houx**.

L. Devynck. — Wie beinvloedde Karel, Lodewijk Grimminck's [1676-1728] vrouheidbeeld. — OGE, 1951, 44-58.

M. Viller, SJ. — L'œuvre de Noël **Courbon** et les catalogues de librairie. — *Mélanges J. de Ghellinck*, 2, 1036-1042.

A. Vitti, SJ. — Nel bicentenario delle « Glorie di Maria ». — *Civ. cath.*, 1951, 5 mai, 282-291.

Gabriele di S. M. Maddalena, OCD. — La spiritualità di **S. Teresa Margherita del Cuore di Gesù**. — Florence, lib. ed. fior., 1950, 8°, 480.

L. De Coninck. — La B. Thérèse **Couderc** et les Exercices spirituels de saint **Ignace**. — NRTh, 1952, 49-63.

L. Sales, M. d. C. — La dottrina spirituale del servo di Dio Can. Giuseppe Allamano. — Turin, Consolata, 1949, 2 vol. in-16, 372 et 240.

A. Drebbel. — Einige gedachten over de spiritualiteit van Theresa van Lisieux en haar kleine weg. — OGL, 1952.

Ricc. Pratesi, OFM. — Il P. Marcellino da Civezza, OFm (1822-1906), Vita e scritti. — *Arch. Fr. hist.*, 1950, 242-334.

A. Veloso. — O problema de vocaçâo religiosa no pensamiento do Cardeal **Mercier**. — *Brotéria*, 1950, 50, 154-181.

Sœur Marie-Angélique Milliet, visitandine. — Dis... écris. — Saint-Omer, Carmel de Gravigny, 1949, 8°, 250.

Extraits des écrits par son confesseur dom V. Lehodey.

Eastern Spirituality, numéro spécial de *Life of the Spirit*. — Autumn, 1951.

B. Schultze, SJ. — Die Bedeutung des Palamismus in der russitchen Theologie der Gegenwart. — *Scholastik*, 1951, 390-412.

G. S., SJ. — Spirito e poesia di **Nicola von Zinzendorf**. — *Civ. Catt.*, 1951, 3 mars, 531-542 ; 1951, 7 avril, 47-59.
Dr D. Gorce. — La spiritualité d'E. B. **Pusey**, d'après ses lettres inédites à sa fiancée. — *Rev. des sc. relig.*, 1952, 30-58.

J. Abd-el-Jalil, OFM. — Aspects intérieurs de l'**Islam**. — Paris, le Seuil, in-12, 235.
L. Gardet. — La connaissance suprême de Dieu selon **Avicenne**. — *Ibla*, 1951.
A. G. Arberry. — Sufism. An account of the Mystics of Islam. — Londres, Allen, 1951, 76, 141.
A. M. Goichon. — Influence d'**Avicenne** en Occident. — *Ibla*, 1951, 373-386.

O. Lacombe. — La mystique naturelle dans l'Inde. — *Revue Thomiste*, 1951, 134-149.
Bouddhisme et Christianisme. Numéro spécial de *Témoignages*, XX, janvier 1949.
A. Alvárez de Linera. — Yoga Hindú y Espiritualidad cristiana. — *Rev. esp. de Teología*, 1951, 485-510.
Swami Vivekânanda. — Les Yogas pratiques (Kharma, Bhakti, Râja) tr, fr. de L. **Reymond** et **J. Herbert**. — Paris, A. Michel, 1950, 8°, 638.
J. Mercier. — Le monisme de Swami **Vivekânanda**. — *Eglise vivante*, 1951, 3, 424-450.
L. Fischer. — The Life of Mahatma Gandhi. — Londres, Cape, 1951, 8°, 593.
Mahatma Gandhi. — Selected writings. Selected and introduced by R. Duncan. — Londres, Faber, 1951, in-8, 253.

A. H. Armstrong. — The Platonic tradition. — *Downside Review*, 1951-52, n. 219, 1-22.
G. Carrière, OMI. — *La catharsis plotinienne*. — *Divus Thomas*, 1951, 197-204.

Livres envoyés à la Revue

Mestre André DIAS. — *Laudes e Cantigas espirituales (1435)*, coligidas, anotadas e comentadas por M. MARTINS, SJ. Lisbonne, Remos, in-8°, 312.

A. FUERST, OSB. — *An historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God in selected Writings between 1220-1270.* Washington, Catholic University of America Press, in-8°, 259.

A. SUQUIA GOICOVECHEA. — *La santa Misa en la espiritualitad de san Ignacio de Loyola.* Madrid, direción general de relaciones culturales, in-8°, 205.

GUALTERI CANCELLARII et BARTHOLOMAEI DE BONONIA, OFM. — *Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae*, ed. A. DENEFFE et WEISWEILER, SJ. (Opuscula et textus, series scholastica, 9). Munster, Aschendorff, in-16°, 85.

R. GUARDINI. — *De la mélancolie.* — *La fin des temps modernes*, tr. par J. ANCELET-HUSTACHE. Paris, éditions du Seuil, 2 vol. in-12° de 93 et 123 p.

A. HAMMAN, OFM. — *Le Pater expliqué par les Pères.* Paris, éditions franciscaines, in-12°, 165.

A. HAMMAN, OFM. — *Prières des premiers chrétiens* (Coll. *Textes pour l'histoire sacrée*). Paris, A. Fayard, in-12, 477.

G. Th. KENNEDY, OMI. — *St Paul's Conception of the Priesthood of Melchisedech : An Historico-Exegetical Investigation.* Washington, Catholic University of America Press, in-8°, 153.

Arlette MARBEAU (1925-1949). — *Journal Spirituel*, introd. par M. DANIÉLOU. Paris, Bloud, in-12°, 287 p. ill.

Mystique et continence. Travaux scientifiques du VIIe Congrès international d'Avon (Etudes Carmélitaines). Paris, Desclée De Brouwer, in-8°, 410.

O. M. PORCEL, OSB. — *La doctrina monástica de san Gregorio Magno y la « regula monachorum ».* Washington, Catholic University of America Press, in-8°, 227.

Dom SCHMITT, OSB. — *La prière de l'Eglise pour les malades.* Paris, Lethielleux, in-12°, 159.

A. VON SPEYR. — *Dienst der Freude. Betrachtungen über den Philipperbrief.* Einsiedeln, Johannes-Verlag, in-8°, 187.

A. VALENSIN et J. HUBY, SJ. — *Evangile selon saint Luc.* Traduction et commentaire (*Verbum Salutis*, 3). 41e édition revue. Paris, Beauchesne, in-12°, 485.

AVIS IMPORTANT

Un certain nombre de numéros de la RAM étant épuisés, nous serions reconnaissants à ceux de nos abonnés qui pourraient en disposer de le faire savoir à notre administration, 9, rue Montplaisir, qui s'entendra avec eux pour le rachat de ces numéros. Il s'agit des numéros 1 à 10, 14 à 25, 31 à 33, 39, 41, 59 à 62, 71 à 81, 91, 92.

Le Gérant : I. VIDAILLON.

Toulouse. — Impr. Catholique Saint-Cyprien, 43, Allées Charles-de-Fitte, I. VIDAILLON, impr.

LE TRAITEMENT DU SCRUPULE ET LES DONNÉES ACTUELLES DE LA PSYCHIATRIE

Maladie de tous les temps, le scrupule a toujours été soigné, et de façon fort judicieuse, par tous les maîtres de la vie spirituelle ainsi qu'en témoignent les écrits de saint François de Sales par exemple ou de saint Vincent de Paul, de Bossuet, de Fénelon et de tant d'autres. On y trouve des conseils qui n'ont rien perdu de leur actualité et qu'on lit encore aujourd'hui sous la plume de nos psychiatres à quelque école qu'ils appartiennent. Il n'en est pas moins vrai que les progrès de la psychiatrie faisant mieux connaître le scrupule en permettent un traitement plus rationnel et plus efficace.

Ce traitement devra être à la fois étiologique et symptomatique : étiologique, il s'attaquera à la cause même de la psychonévrose; symptomatique, il luttera contre les symptômes qui la manifestent.

Bien que n'allant pas à la racine même du mal, la thérapeutique symptomatique n'en est pas moins capable d'agir sur son évolution de façon très heureuse. N'est-il pas évident que, pour guérir un typhique ou un phtisique, il est essentiel de faire tomber la fièvre du premier et d'arrêter les hémoptysies du second, bien que, ce faisant, on ne touche pas au microbe de la fièvre typhoïde ou à celui de la tuberculose et qu'on se borne à en combattre les symptômes. D'un autre côté, la symptomatologie du scrupule étant à l'heure actuelle beaucoup mieux connue que son étiologie, le traitement symptomatique de cette psychopathie présente sur son traitement étiologique un grand avantage : celui de pouvoir atteindre plus exactement le point précis sur lequel il faut porter le remède.

C'est donc par lui que nous commencerons afin d'aller du plus clair au moins clair, de ce qui est plus certain à ce qui l'est moins.

*
* *

Le traitement symptomatique du scrupule serait bien simplifié si, parmi les divers troubles qui le manifestent, on pouvait déterminer le symptôme fondamental, dominateur, celui dont la présence entraîne tous les autres et les explique. Il suffirait alors d'arriver à le réduire pour venir à bout de tout le reste. C'est ce motif utilitaire, autant sans doute que le souci très légitime d'une plus grande synthèse, qui a conduit les psychiatres à s'efforcer de l'isoler.

Un très grand nombre d'entre eux, à la suite de Morel, de Legrand du Saulle, de Pitres et de Régis incriminent l'hyperémotivité ou plutôt une certaine modalité d'hyperémotivité. C'est qu'en effet l'hyperémotivité peut être différemment orientée : vers la colère par exemple ou la tristesse. Quand elle se manifeste par des craintes, des inquiétudes, des angoisses anormales elle engendre la psychasthénie; — et le scrupule dans le cas où cette peur est plus ou moins élective et se déclenche surtout quand c'est la conscience morale qui est intéressée.

On comprend aisément dès lors que le scrupule ait été mis par Hartenberg au nombre des psychonévroses anxieuses, c'est-à-dire qu'il suppose une propension anormale, pathologique à l'anxiété ; car il existe une émotivité anxieuse normale. En face d'une situation grave et imprévue, devant un danger imminent, un malheur qui le menace, l'homme le mieux équilibré et le plus maître de lui peut éprouver une peur allant jusqu'à l'angoisse : c'est là une réaction toute naturelle de l'instinct de conservation. Mais il est des sujets chez lesquels la peur éclate de la façon la plus violente et pour les motifs les plus futiles, à propos de tout et de rien, quelquefois même sans aucune raison. Cette crainte diffuse. cette « pantophobie », comme l'a appelée Beard, s'oriente d'ordinaire dans une direction déterminée; elle se précise, se systématise et son terrain d'élection varie suivant la mentalité du sujet, ses préoccupations, les circonstances où il se trouve, les chocs émotifs

qu'il subit : c'est ainsi que la santé, la profession, la famille pourront devenir le point de fixation d'une crainte pathologique. Lorsque cette hyperémotivité anxieuse se fixe sur la morale et ce qui y touche elle provoque le scrupule. Le symptôme fondamental, primitif du scrupule est donc, pour beaucoup de psychiatres, une crainte pathologique se manifestant à tout propos et hors de propos dès que la conscience morale entre en jeu.

On n'a, de fait, en partant de là, aucune difficulté à rendre compte des troubles divers dont souffre le scrupuleux, ses doutes, ses phobies, ses obsessions.

Les doutes perpétuels contre lesquels il se débat sont la conséquence fatale de la crainte excessive dans laquelle il vit constamment de ne pas remplir son devoir convenablement, de ne l'avoir pas fait dans le passé, de ne pas pouvoir le faire à l'avenir...

Ses phobies ne sont autre chose que des peurs, systématisées à la suite de circonstances diverses et très souvent de chocs émotifs.

Et quant aux obsessions, elles ne se distinguent des phobies que parce qu'elles occupent l'esprit d'une façon plus continue et que l'élément proprement affectif. émotionnel y perd de sa force au profit de l'élément intellectuel. L'obsession est une phobie moins intermittente et plus intellectualisée, et, de ce fait, elle s'explique, elle aussi, par la crainte. Son contenu d'ailleurs et son caractère impulsif lut-même confirment cette pathogénie. Son contenu, car l'idée obsédante du scrupuleux est toujours une idée qui lui est pénible, étant en opposition avec sa mentalité; c'est une idée qui lui fait peur et qui, par le fait même, force son attention, l'accapare et d'autant plus qu'elle est plus effrayante. Le caractère impulsif de l'idée obsédante lui aussi peut s'expliquer d'une manière identique : c'est la pensée du geste qu'il redoute le plus qui préoccupe sans cesse le scrupuleux et avec d'autant plus d'insistance qu'il le redoute davantage. Elle l'obsède au point d'éliminer toute autre représentation du champ de la conscience; par le fait même, elle tend à se réaliser et se réalise en effet quelquefois. C'est parce qu'il a une peur maladive de proférer des blasphèmes que, lorsqu'il est scrupuleux, le prêtre le plus

fervent en sera obsédé au point qu'il se sentira poussé à les prononcer en effet et, s'il est assez dominé par son idée fixe, les prononcera réellement ; c'est parce qu'elle a une crainte pathologique des gestes inconvenants qu'une jeune fille parfaitement pure, mais scrupuleuse, en aura l'imagination toute remplie et qu'elle éprouvera des impulsions en rapport avec ces images, impulsions auxquelles elle cèdera s'il lui arrive de perdre le contrôle d'elle-même sous la poussée de l'obsession.

On voit comment cette interprétation émotionnelle du scrupule arrive à unifier de façon très satisfaisante les diverses manifestations de cette psychopathie et à les expliquer toutes par un symptôme unique fondamental : la propension maladive à la peur, à l'inquiétude, à l'angoisse.

Cette explication n'a pourtant pas pas été adoptée telle quelle par Janet. Sans nier le rôle prépondérant de l'hyperémotivité dans la pathogénie du scrupule, l'auteur de *Obsessions et psychasthénie* en groupe les divers accidents autour d'un trouble encore plus élémentaire qu'il appelle le sentiment d' « incomplétude », ce sentiment d'insuffisance, d'inachevé. d'imparfait que les scrupuleux éprouvent tous à des degrés divers et qui s'étend à tous les domaines : celui de la perception, des émotions, de l'intellection, de l'action. « Les psychasthéniques, écrit Janet, sont caractérisés par un sentiment plus ou moins général, plus ou moins profond, plus ou moins permanent d'incomplétude psychologique... » (*Obsessions et psychasthénie*, t. I, p. 428). C'est là le trouble psychique fondamental, antérieur logiquement et chronologiquement à tous les autres troubles dont souffre le scrupuleux.

Et l'on comprend, en effet, très bien qu'étant donné cette impression où il est toujours de ne rien faire complètement, de vivre dans un rêve perpétuel, suivant son expression, il soit assailli de doutes sans cesse renaissants et ne puisse arriver à la certitude vers laquelle pourtant, il tend de toutes ses forces.

Telles sont les deux interprétations que les psychiatres modernes donnent des symptômes du scrupule : l'interprétation émotive et l'interprétation psychasthénique ; la première voyant dans l'hyperémotivité anxieuse le symp-

tôme primitif de cette psychonévrose, la seconde faisant jouer ce rôle aux sentiments d'incomplétude.

Ces deux explications ne s'excluent d'ailleurs nullement et Janet a pris soin de le souligner en proposant la théorie qui lui est personnelle. Il admet, dit-il, « dans ses grandes lignes », l'opinion de Pitres et de Régis *(Obsessions et psychasthénie*, t. I, p. 461) et se propose simplement de présenter « une interprétation un peu plus précise et un peu plus complète » (*ibid.*, p. 469).

De fait, il semble bien que, pour expliquer le scrupule, il ne faille pas séparer les deux symptômes invoqués, et d'autant moins que tous les deux dépendent du même centre nerveux : le diencéphale, ou plus exactement l'hypothalamus. C'est lui qui commande les manifestations de la peur, de l'anxiété et c'est également là que se trouve le « centre vigile » dont dépendent les divers degrés de conscience. « Entre le sommeil et la veille, écrit le professeur Jean Delay, il y a toute une gamme de niveaux de conscience que la pathologie de la fonction vigile sépare et dissipe » *(L'électro-choc et la psycho-physiologie*. p. 18).

Le traitement symptomatique du scrupule devra donc s'en prendre simultanément à ces deux symptômes fondamentaux : la crainte, « l'incomplétude ».

La crainte d'abord, l'inquiétude, l'angoisse. Elles ont été combattues de tout temps chez les scrupuleux. Peut-être pourtant se rend-on mieux compte aujourd'hui de leur nocivité et de la nécessité de ne rien négliger pour en venir à bout. Il suffira quelquefois de montrer au scrupuleux qu'il se trompe et que sa crainte est sans fondement. Ce fut le cas pour cette jeune fille ayant reçu un choc émotif très violent en assistant terrifiée au suicide dramatique d'une de ses compagnes qui, du haut de l'escalier de l'établissement où elles étaient élèves, se précipita dans le vide pour venir s'écraser sur le sol. Encore sous le coup de cette émotion, elle eût avec l'aumônier un entretien auquel il faut croire qu'elle ne comprit pas grand chose puisqu'elle en tira cette conclusion que le suicide étant un péché mortel et celui qui met fin à ses jours n'ayant pas le temps de se repentir, il n'y a pour lui aucune possibilité d'échapper à l'enfer. Ç'en fut assez! D'un tempérament inquiet et

scrupuleux, ayant toujours eu de l'enfer une peur maladive, elle fut, à partir de ce jour, constamment effrayée par la pensée qu'elle pourrait bien, elle aussi, suivre l'exemple de son amie et la rejoindre en enfer. Cette crainte morbide tourna tout naturellement à l'obsession impulsive et la pauvre malheureuse ne pouvait plus monter ou descendre un escalier sans éprouver une ângoisse terrible et se sentir poussée à se jeter dans le vide. L'obsession devenait toujours plus violente et plus dominatrice quand elle eut la bonne fortune de se confier à un prêtre qui lui dit sans sourciller : « Vous vous imaginez que vous iriez en enfer, si vous vous suicidiez dans ces conditions? Rien n'est plus faux! Faites-le sans hésiter, si le cœur vous en dit. Vous ne serez certainement pas responsable de votre geste et il ne vous empêchera nullement d'aller au ciel, et d'y aller tout droit si vous le méritez par ailleurs ». Ce fut une révélation : l'idée obsédante, que la crainte seule entretenait, disparut complètement pour ne plus revenir. Ce qui ne veut pas dire évidemment que la tendance au scrupule en fut liquidée pour autant.

Des cas de ce genre pourront se présenter où le scrupuleux, justement parce qu'il est effrayé par la pensée de ce qu'il croit à tort, être défendu, en aura l'esprit obsédé au point de s'y sentir irrésistiblement entraîné et sera complètement libéré dès qu'il saura qu'il n'y a là rien d'interdit par la morale.

Et ce qui arrive à l'occasion de fautes imaginaires se produit évidemment tout aussi bien quand il s'agit de péchés réels. On rencontre des obsédés sexuels tellement dominés par la frayeur de tout ce qui blesse la chasteté qu'ils sont comme pris de vertige devant ce mal; après une lutte angoissée, ils finissent par succomber, en pleine lucidité sans doute, mais contraints et forcés ou, du moins, sans ce minimum de liberté que suppose tout acte vraiment humain. Leur culpabilité, quand elle existe, ne peut qu'être notablement diminuée et l'on fera beaucoup pour la guérison de ces malades en les en avertissant franchechement : leur angoisse diminuera d'autant et, par le fait même, la fascination qu'ils subissent et le danger qu'ils courent. Le mal serait que, rassurés, ils en viennent à

suivre leurs impulsions sans lutter avec assez d'énergie; mais il faudra leur faire comprendre, en prenant soin d'ailleurs de ne pas les exposer ainsi à de nouveaux scrupules, qu'un obsédé doit tout faire pour résister à ses impulsions et qu'il peut y arriver avec le temps à condition de prendre les moyens nécessaires. Rogues de Fursac écrit très justement : « La pire suggestion que l'on puisse faire agir sur un psychasthénique consiste à lui laisser croire que les défaillances de sa volonté ont quelque chose de fatal. Il faut le convaincre qu'il doit et qu'il peut, par un effort sincère et constant, cesser d'être l'esclave de son automatisme et en devenir le maître... » (*Manuel de psychiatrie*, p. 601).

Après avoir pacifié le scrupuleux en l'aidant à juger sainement de sa véritable responsabilité quand il cède à l'impulsion qui le tyrannise. il faudra le rassurer sur l'origine de ses idées fixes : elles sont tellement horribles, tellement monstrueuses que le malheureux en viendrait aisément à se croire irrémédiablement perdu, maudit de Dieu ou possédé du démon. Quand il aura compris la manière toute naturelle dont la psychopathologie explique à l'heure actuelle le mécanisme de l'obsession, la loi des contrastes qui veut qu'étant donné son tempérament il ait l'esprit hanté par les représentations dont il a le plus d'horreur, il éprouvera un apaisement profond et durable ; mieux encore, il aura fait de sérieux progrès dans la voie de la guérison parce que ses obsessions ainsi exorcisées auront perdu une grande part de leur pouvoir maléfique.

Mais pour délivrer un scrupuleux de ses craintes, il ne suffit pas de lui en montrer la vanité, il est encore plus nécessaire de l'en distraire. L'oiseau fasciné par un serpent est perdu s'il ne peut s'empêcher de fixer de ses yeux les yeux de son ennemi ; il n'y a pour lui qu'une seule manière de se sauver : fuir le regard qui le paralyse. Ainsi doit faire le scrupuleux; il faut qu'il évite soigneusement de songer à tout ce qui est de nature à entretenir son anxiété, qu'il se défende contre une introspection minutieuse et maladive à laquelle il n'est que trop enclin; qu'il sorte de lui-même enfin. Mais sur ce point, les maîtres de la vie spirituelle ayant toujours recommandé ce que conseillent

les psychiatres de nos jours, il est inutile d'insister. Le malade devra lutter contre son narcissisme par les moyens qui sont à sa portée et qui lui réussissent. Le mieux serait évidemment qu'il pût arriver à s'oublier lui-même pour penser aux autres, se dévouer à leur service et trouver ainsi, en même temps que le remède à ses scrupules, la guérison de cet égoïsme larvé que suppose son goût excessif de l'auto-analyse. Une grande obsédée de P. Janet a été complètement délivrée de ses idées fixes, au moins pour quelque temps, le jour où sa mère étant tombée gravement malade elle n'eut plus qu'un souci : l'arracher à la mort.

En même temps que cette psychothérapie de la crainte anxieuse. il faudra pratiquer celle qui doit tendre à éliminer le second syptôme fondamental du scrupule : « l'incomplétude ». Ce trouble général s'accompagne ou plutôt provient d'un défaut habituel d'attention, celle-ci se manifestant justement par la clarté, la netteté, la vivacité des états de conscience, une perception plus précise, une meilleure adaptation à la réalité, tandis que l'inattention et la rêverie ont les effets contraires. En fait, ainsi que l'écrit Janet (*Obsessions et psychasthénie*, t. I, p. 363), psychasthéniques et scrupuleux « ont toujours l'esprit distrait par quelque préoccupation vague et ne se donnent jamais entièrement à l'objet qu'on leur propose ». Il s'agit donc de rééduquer leur attention. « Le défaut d'attention, écrit le même auteur, joue dans cette maladie un rôle essentiel. C'est contre lui que l'on doit surtout diriger les efforts du malade » (*ibid.*, p. 718).

Il est en effet bien évident que si le scrupuleux pouvait arriver, après avoir calmé ses crainte, à se rendre maître de son attention, à la diriger comme il l'entend, il verrait, par le fait même, diminuer ou, mieux encore, disparaître complètement ses doutes et ses obsessions. Pourquoi donc se demande-t-il sans cesse s'il a bien fait ce qu'il avait à faire sinon parce qu'à la crainte qui le trouble constamment s'ajoute un défaut d'attention qui l'empêche de se rendre compte de ses actes ? Et pourquoi est-il le prisonnier de son obsession sinon parce que son attention est comme bloquée, par la crainte très souvent, sans qu'il puisse arriver à la libérer ? En fait les scrupuleux consta-

tent eux-mêmes une réelle amélioration de leur état quand ils parviennent à fixer leur esprit sur un objet quelconque et c'est le procédé qu'ils emploient tout naturellement pour se soustraire à l'emprise de leurs idées fixes ; mais cet effort leur est très pénible ; il les épuise et leur devient vite impossible.

Ce n'est pas étonnant ! L'attention engendre la fatigue : d'abord parce qu'elle est une orientation dynamique de l'être tout entier dans une direction déterminée ; ensuite parce qu'elle suppose corrélativement l'inhibition de toute forme d'activité divergente, et tout ceci soit dans le domaine psychique soit dans le domaine physiologique. Dans l'ordre psychique, l'attention est une concentration de l'activité mentale qui doit, pour se maintenir, s'opposer à tout ce qui tendrait à la disperser ; et dans l'ordre physiologique, c'est une canalisation de l'énergie nerveuse dans des voies déterminées ; elle suppose une régulation rigoureuse des aiguillages nerveux par le centre vigile grâce à l'entrée en jeu d'une dynamogénie et d'une inhibition convenables. L'attention est donc un état de tension ; elle ne peut s'exercer sans une dépense de forces qui entraîne rapidement l'épuisement du scrupuleux dont les forces mobilisables sont très réduites.

Heureusement que si elle dépend de l'état du sujet, elle est également fonction de la grandeur des intérêts mis en jeu et quand ceux-ci sont suffisamment puissants, elle s'éveille spontanément et se maintient sans effort. C'est le cas pour le collégien qui, malgré toute sa bonne volonté ne peut vaincre ses distractions continuelles au cours de son professeur, mais qui n'a aucune difficulté, quand il est au cinéma, à suivre d'un bout à l'autre le film qui le passionne. Cette modeste attention spontanée, à la portée de toutes les bourses, le scrupuleux devra s'en contenter au début, s'il ne peut faire autrement et tâcher, peu à peu, en s'appuyant sur elle, de développer son attention volontaire, celle dont il est le maître et qui ne vient pas uniquement d'une poussée extérieure. Il pourra, s'il veut se soumettre à un entraînement progressif, y arriver d'une façon qui l'étonnera lui-même.

L'une des meilleures méthodes à employer dans ce but,

et des plus connues, est celle du Docteur Vittoz. Elle comprend une série d'exercices de difficulté graduée mais qui, dès le début, cherchent à lutter efficacement contre « l'incomplétude » et la déficience d'attention du scrupuleux. Il s'agit, après s'être détendu de son mieux, d'arriver à éprouver quelques sensations nettes, précises, complètes et qui ne soient traversées d'aucune distraction ; par exemple la sensation visuelle d'une surface colorée, la sensation auditive d'un bruit monotone comme le tic-tac d'une montre, la sensation kinesthésique du mouvement d'un bras ou d'un jambe. Le malade, écrit Vittoz, « doit prendre l'habitude de bien voir ce qu'il regarde, de bien écouter ce qu'il entend, de bien sentir ce qu'il fait » (*Traitement des psychonévroses par la rééducation du contrôle cérébral*, p. 58). A ces « exercices conscients » font suite les exercices de « concentration » et « d'élimination ».

Les exercices de concentration amènent progressivement à « fixer sa pensée sur un point donné, à suivre le développement d'une idée sans se laisser distraire, simplement à pouvoir s'abstraire dans une lecture » (Vittoz, *o. c.*, p. 71). Les exercices d'élimination, eux, ont pour but de rendre capable de se débarrasser d'une idée parasite ; et l'on voit sans peine l'intérêt primordial que présente la chose pour un obsédé. Divers moyens lui sont proposés, par exemple écrire mentalement 2 ou 3 chiffres sur un tableau imaginaire et les effacer l'un après l'autre. « Dès que le malade peut éliminer nettement les chiffres, il passe aux lettres, puis aux mots, puis il finit par une phrase. Le malade un peu entraîné arrive à éliminer des idées obsédantes, des phobies, temporairement d'abord, puis l'élimination devient de plus en plus définitive » (Vittoz, *o. c.*, p. 91).

La méthode s'achève par des exercices de volonté, ce n'est pas cette faculté elle-même qui manque au scrupuleux pense le Dr Vittoz, mais le pouvoir de l'utiliser. Il devra donc, pour apprendre à s'en servir correctement, commencer par bien se convaincre des conditions indispensables à tout acte de volonté : savoir ce que l'on veut, avoir la conviction que c'est possible, être sincère. On s'entraînera ensuite progressivement à poser des actes de

volonté avec calme, résolution, virilement. Ainsi que l'attention, la volonté, elle aussi, se développe grandement par l'exercice.

Telle est, en résumé, cette méthode qui a fait ses preuves et soulagé, guéri même bien des scrupuleux. Le Docteur Vittoz termine son petit livre en disant : « Les résultats ont certes dépassé nos espérances et récompensé toutes nos peines... » C'est sur cette note optimiste que nous terminerons l'exposé du traitement symptomatique du scrupale.

*
* *

Tout traitement étiologique présente sur le traitement symptomatique cette évidente supériorité de s'attaquer à la cause même du mal et donc de guérir radicalement celui-ci quand il arrive à supprimer celle-là. Sublata causa tollitur effectus. La thérapeutique étiologique est la thérapeutique idéale. Le malheur est qu'il y a des cas où il est aussi difficile de connaître la cause cachée d'une maladie qu'il est facile d'en constater les symptômes, et c'est justement ce qui arrive pour le scrupule.

Une chose est certaine pourtant c'est qu'une maladie mentale, quelle qu'elle soit, suppose nécessairement un trouble organique. Que ce trouble ne puisse être toujours décelé avec nos moyens d'investigation actuels, quelque perfectionnés qu'ils puissent être, la chose n'a rien d'étonnant étant donné la complexité inouïe de la matière vivante... mais il existe. Une maladie de l'esprit en lui-même est tout simplement inintelligible; c'est dans le corps dont il dépend étroitement, jusque dans ses opérations les plus élevées, qu'il faut aller chercher la raison des psychoses et des psychonévroses. Il n'en reste pas moins vrai que, si l'âme ne peut être lésée dans son essence même, son actiuité, elle, peut être gravement déréglée par le déséquilibre du corps auquel elle est unie pour ne former avec lui qu'une seule substance. De l'influence du physiologique sur le psychique, on ne sera jamais trop convaincu. Toute maladie mentale intéresse donc à la fois et le corps et l'âme et c'est pourquoi la médecine tend de plus en plus à devenir « psycho-somatique ». Le professeur G. Guiraud a bien raison d'écrire : « L'ancien dilemme que la maladie est organique ou fonctionnelle, au sens de psychique, doit

être abandonné. On doit plutôt rechercher dans chaque cas quelle est la proportion de l'organisme et la proportion du psychique » *(Psychastrie générale*, p. 239).

Il faut donc conclure qu'une thérapeutique étiologique du scrupule, si elle prétend être rationnelle, doit être à la fois physique et psychique.

Physique d'abord. Malheureusement, nous ignorons encore complètement quelles sont les altérations anatomo-physiologiques de l'encéphale qui conditionnent le scrupule. On n'est arrivé jusqu'à présent qu'à identifier le centre nerveux dont dépendent soit la peur, soit la moindre netteté des états de conscience dont nous venons de voir le rôle prépondérant dans la maladie du scrupule ; c'est comme il a été dit : l'hypothalamus. Mais la raison de l'hyperesthésie nerveuse qui rend le scrupuleux si accessible à la crainte est encore tout à fait inconnue. Après avoir parlé de l'éréthisme particulier des appareils nerveux qui aboutit à l'émotivité anxieuse, Hartenberg ajoute : « En quoi consiste cet éréthisme, sur quel trouble profond de la nutrition et de l'activité des éléments nerveux repose-t-il ? Nous n'en savons absolument rien ! » *(Les psychonévroses anxieuses et leur traitement*, p. 33). Et la question n'est pas plus avancée quand il s'agit du centre vigile dont dépendent partiellement les degrés de conscience : leur netteté ou leur « incomplétude ». Il est à l'heure actuelle acquis que son action ne s'exerce que par l'intermédiaire de l'écorce cérébrale, mais il y a encore bien des inconnues dans le mécanisme des interactions cortico-thalamiques qui préside à la régulation de la conscience. Connaîtrait-on d'ailleurs parfaitement ce mécanisme qu'il resterait encore à trouver le moyen d'agir efficacement sur lui quand il vient à se dérégler.

Nous sommes heureusement beaucoup mieux renseignés sur d'autres troubles organiques de nature très diverse et qui — l'expérience le prouve — entretiennent indirectement le scrupule et le favorisent, par exemple le déséquilibre vago-sympathique ou endocrinien. Mais le traitement doit en être strictement individuel : il n'y a ici, comme toujours en pathologie, que des cas d'espèce et chaque malade exige un traitement spécial ; c'est l'affaire du méde-

cin. Tous les scrupuleux pourtant, quels qu'ils soient, bénéficieront grandement d'une bonne hygiène physique et d'un sommeil prolongé parce que, en activant la circulation du sang, ils assurent une abondante irrigation et par suite une parfaite nutrition des cellules cérébrales, chose essentielle à l'équilibre psychique. On comprendra aisément l'importance de ce facteur quand on saura qu'en vingt-quatre heures, deux mille cent soixante litres de sang en moyenne passent à travers le cerveau.

On pourrait être tenté, quand les autres traitements se montrent inopérants, de recourir aux méthodes de choc si en honneur aujourd'hui ; mais l'électro-choc est sans efficacité sur le scrupule. Il donne d'excellents résultats dans le traitement de la mélancolie où le pourcentage des succès atteint quatre-vingt-dix pour cent, d'après le professeur J. Delay *(L'électro-choc,* p. 6) ; mais la mélancolie et la psychasthénie dont fait partie le scrupule sont deux psychopathies bien différentes. Les troubles dont souffre le mélancolique sont plus élémentaires, plus instinctifs que ceux du scrupuleux dont la douleur est plus élaborée, plus intellectualisée. C'est uniquement lorsque ses obsessions s'accompagneront d'une véritable angoisse rappelant celle du mélancolique que son cas sera justiciable de l'électro-choc qui calmera l'angoisse mais laissera subsister tous les symptômes du scrupule proprement dit.

Il faut enfin signaler, pour être complet sur le traitement physique du scrupule, l'une des dernières et des plus audacieuses découvertes de la thérapeutique psychiatrique que l'on pourrait utiliser dans les cas les plus graves et les plus rebelles à tout traitement : la psychochirurgie.

Le scrupule peut devenir si envahissant et si pénible, les obsessions et les phobies dont il s'accompagne si angoissantes qu'ils en viennent à rendre la vie intolérable et le désespoir presque fatal. On pourrait alors avoir recours en dernier lieu à la lobotomie. C'est une opération relativement sans danger, paraît-il, et qui consiste à sectionner les voies nerveuses d'association entre les lobes préfrontaux et les formations sous-corticales : le thalamus et l'hypothalamus. La technique en est assez simple : par une

perforation pratiquée dans la boîte cranienne ou, plus simplement encore, par la voie de l'orbite, on introduit un bistouri spécial, le lencotome, afin de supprimer les connexions fronto-thalamiques. Or donc cette mutilation frontale fait en général cesser radicalement l'angoisse qui tenaillait le malade avant l'opération. Voici comment le professeur Lhermitte résume l'état psychique de l'opéré : « Si nous prenons une vue d'ensemble de la personnalité psychique du lobotomisé... cette vue fera apparaître au premier plan l'assourdissement de l'hyperesthésie psychique, le relâchement de la tension affective que l'on retrouve au fond de l'âme des mélancoliques, des hypocondriaques et des obsédés; et, au second plan, une meilleure adaptation au milieu familial et social, une plus grande perméabilité aux idées et aux sentiments du prochain, une réduction de l'égocentrisme, de la tendance profonde à l'auto-analyse et à cette incessante introspection qui fait le tourment ou mieux la torture du psychasténique et de l'obsédé » *(Revue « Hommes et monde »* d'octobre 1950). Mais ces bons effets de la lobotomie ne doivent pas faire oublier les inconvénients majeurs que présente fatalement une opération si délicate et si sérieuse : au point de vue intellectuel, une diminution de l'attention, ainsi qu'un amoindrissement du pouvoir d'abstraction et de synthèse; la synthèse morale, elle aussi, est plus ou moins gravement atteinte : « Est également supprimée, écrit le professeur P. Guiraud, la fonction normale d'appliquer vigoureusement son activité et son affectivité à un but précis de valeur humaine et morale familiale, altruiste, idéale. Les opérés ont perdu la notion du sérieux vital, de la « souciance », si on me permet de risquer ce néologisme, qui est l'inverse de l'insouciance » *(Psychiatrie générale,* p. 469). C'est dire qu'on ne doit se résoudre à la lobotomie qu'en désespoir de cause, en faveur de très grands malades et quand on aura tout essayé sans succès.

La physiothérapie du scrupule doit toujours être soutenue et complétée par la psychothérapie dont les psychiatres sont unanimes à reconnaître l'importance décisive dans le traitement de la psychasthénie. Comme on essaye de combattre le déséquilibre organique qui est à l'origine

de ce mal, il faut donc également tenter de remédier au trouble psychique fondamental qui en est, lui aussi, partiellement responsable; mais il faudrait commencer par le bien connaître et ce n'est pas encore chose faite. Adhuc sub judice lis est.

Les deux théories psychogénétiques du scruple qui restent encore en présence à l'heure actuelle sont celles de Janet et de Freud; elles essayent, chacune à sa manière, d'en expliquer le mécanisme psychique et en préconisent un traitement en rapport avec l'étiologie qu'elles défendent.

La cause dernière de « l'incomplétude » le symptôme fondamental de la psychasthénie selon lui, P. Janet croit la trouver dans ce qu'il appelle un « abaissement de la tension psychologique ». Il est bien évident que les diverses actions qui se présentent offrent des degrés de difficultés très différents : le commandement d'une escouade est plus facile que celui d'une armée en campagne; l'administration d'une petite épicerie de village moins compliquée que celle d'un grand magasin de Paris. Ce n'est pourtant pas à la dépense de force physique que se mesure cette difficulté, tout au contraire! Le caporal marche auprès de ses hommes, sac au dos, en des étapes interminables tandis que le général, assis à sa table de travail, discute un plan d'attaque ou de retraite avec ses officiers d'Etat-Major; l'épicier est sur ses jambes du matin au soir, s'affairant au service de ses clients, pendant que l'administrateur du grand magasin réfléchit à son bureau ou bien dicte lettres et rapports. Ce qui rend ces actions les unes plus faciles, les autres plus difficiles, c'est la dépense non point d'énergie physique, mais d'énergie psychique qu'elles exigent; pour pouvoir exercer correctement les secondes il faut avoir une tension psychologique beaucoup plus élevée que pour s'acquitter convenablement des premières.

Il doit donc y avoir un classement des actes psychiques du point de vue de leur difficulté et de la tension psychologique qu'ils supposent. Après de longues études sur les psychasthéniques, Janet nous en propose un dont il suffira

de dire, sans en donner le détail, qu'il montre bien comment ce sont les actions de plus haute tension qui sont, pour les scrupuleux, une pierre d'achoppement. Que ces malades ne puissent arriver à la certitude en tout ce qui touche à leur conscience, la chose n'a rien d'étonnant. Parvenir à une certitude ferme, écartant tous les doutes, c'est déjà là une opération très élevée dans la hiérarchie des phénomènes psychiques; mais cette opération devient encore beaucoup plus difficile quand ce sont des questions de morale qui sont en jeu parce qu'elles sont très complexes et supposent, pour être résolues, la synthèse d'éléments nombreux et divers. Enfin le scrupuleux y attache une importance très mal comprise mais capitale, et l'action qui présente pour nous le plus d'intérêt est aussi celle qui exige le plus d'efforts. On comprend dès lors très bien qu'on puisse avoir une tension psychologique suffisante pour agir normalement quand la conscience morale n'est pas en jeu, mais que, lorsque sa voix se fait entendre, on n'arrive plus à s'en tirer.

Cette psychogénèse du scrupule en commande la thérapeutique : puisque le scrupuleux n'a qu'une tension psychologique insuffisante, il faudra d'abord diminuer les difficultés dans la mesure où c'est nécessaire pour qu'il puisse les surmonter avec les modestes ressources d'énergie psychique dont il dispose; il faudra ensuite, autant qu'il sera possible, élever le niveau de sa tension psychologique.

Il est donc nécessaire de commencer par diminuer les difficultés du scrupuleux. Nous venons de le voir, il ne peut arriver à être certatn, d'abord parce que, étant donné sa faible tension psychologique, en voulant arriver à la certitude, il poursuit une chose très difficile en elle-même; ensuite parce qu'il la recherche en des matières fort complexes; auxquelles enfin il s'intéresse beaucoup mais mal. On pourra, sur ces trois points, ramener la difficulté au au niveau de la tension psychologique du malade, sans rien conseiller évidemment qui ne soit en parfait accord avec les prescriptions de la morale la plus stricte.

La certitude d'abord. Elle est inaccessible au scrupuleux quand il cherche à savoir, par exemple, s'il a ou s'il

n'a pas, offensé Dieu gravement dans le passé, s'il a le droit de faire ceci ou cela dans le présent ou à l'avenir; voulant à toute force y arriver, le malheureux se crispe dans un effort stérile, épuisant et dangereux. Il suffira de lui faire comprendre qu'il perd son temps — ou pire encore — à vouloir, envers et contre tout, atteindre un but que l'insuffisance de sa tension psychologique met hors de sa portée. Pour se sauver et pour se sanctifier, il doit ne se préoccuper que des obligations dont il a une certitude absolue et qui s'impose à lui spontanément, immédiatement, sans la moindre recherche; tout le reste : les doutes, les incertitudes, les inquiétudes, il doit n'en tenir aucun compte, les mépriser purement et simplement.

Tout en restant la même au fond, cette direction se formulera différemment quand, au lieu de remédier à l'incapacité où se trouve le malade de parvenir à la certitude, elle ira à diminuer la complexité des questions qui l'embarrassent. On lui ordonnera de ne se soucier moralement que de ce qui lui apparaît avec évidence, c'est-à-dire avec la clarté d'un principe premier; la plus légère ombre dans ce plein jour de l'évidence le libère de toute obligation quelle qu'elle soit.

Une telle ligne de conduite sera praticable même avec une tension psychologique relativement basse. Il restera à la rendre encore plus facile à suivre en rectifiant l'intérêt mal compris que le scrupuleux attache à tout ce qui touche à la conscience. Comme Janet l'a fait remarquer, un psychasthénique incapable de se diriger lui-même devient sensé et perspicace quand il s'agit de donner un conseil aux autres, pour cette bonne raison que leur conduite lui est sensiblement plus indifférente que la sienne propre (v. *Obsessions et psychasthénie*, t. I, p. 482). Forts de cette assurance, certains directeurs de conscience engagent le scrupuleux, quand il est embarrassé, à s'appliquer à lui-même le conseil qu'il donnerait à un inconnu qui viendrait le consulter. Il est bien à craindre pourtant qu'il ne soit guère dupe de ce petit jeu et ne demeure empêtré dans ses difficultés, surtout quand le moment sera venu de passer à l'exécution. Le mieux serait, sans doute, après lui avoir donné quelque idée de ce que la bonté infinie de Dieu

attend de l'incommensurable faiblesse humaine, de l'amener progressivement à s'oublier toujours davantage lui-même pour prendre à cœur les intérêts de Dieu et de ses frères.

Cette direction, pourtant si simplificatrice, le scrupuleux aura beaucoup de mal à la suivre parce qu'elle suppose qu'il renonce une bonne fois à la soif de certitude absolue en ce qui lui tient tant à cœur. Il faudra l'aider avec bonté et fermeté, sans lui demander d'effort au-dessus de ses forces, mais sans jamais se faire le complice de sa lâcheté. On arrivera ainsi peu à peu à l'habituer à tourner aisément les obstacles qu'il ne pouvait franchir quand il voulait les prendre de front.

Mais il ne suffit pas de diminuer les difficultés qui arrêtent le scrupuleux, il faut encore, si c'est possible, relever le niveau de sa tension psychologique. Un bon moyen, pour y parvenir. serait de remonter sa tension nerveuse qui commande et règle cette tension psychologique. « Malheureusement, écrit Janet, nous ne savons guère aujourd'hui de quoi dépend cette tension du cerveau. S'agit-il d'une certaine vitesse de vibrations encore inconnues? Y a-t-il un organe spécial chargé des phénomènes de haute tension? Est-ce tout le cerveau qui change de tension suivant les cas? Il faut, sur tous ces points, avouer notre ignorance » (*Obsessions et psychasthénie*, t. I, p. 497). On ne peut, dans ces conditions, pour relever la tension nerveuse, et, par elle, la tension psychologique, que recourir à la thérapeutique physique d'ordre général, dont il vient d'être question.

Et quant à la thérapeutique psychique propre à élever le niveau de cette tension psychologique, on n'en connait pas de meilleure à l'heure actuelle que celle qui, d'une manière ou d'une autre, tend à rééduquer l'attention du malade. Il y a, entre la tension psychologique et le pouvoir d'attention, action et réaction mutuelles : s'il est vrai que la tension ne peut baisser sans que diminue l'attention, il est vrai aussi que le pouvoir d'attention ne peut augmenter sans que s'élève le niveau de la tension psychologique. Pour agir efficacement sur elle, c'est même peut-être là le seul moyen qui soit à notre disposition. Après avoir parlé

de la rééducation de l'attention, Janet ajoute : « Je crois que c'est à cette forme de traitement que se rapportent, quelquefois même à l'insu des auteurs, la plupart des procédés thérapeutiques qui ont eu quelque succès » (*Obsessions et psychasthénie*, t. I, p. 719).

Cette psychothérapie du scrupule, qui s'impose tout naturellement comme remède à un abaissement de la tension psychologique, n'a rien de commun avec celle que recommande Freud et ses élèves. Leur interprétation du doute et des obsessions diffère en effet du tout au tout de celle de Janet. Ce n'est point, d'après eux, un déficit psychique qu'il faut rendre responsable de ces troubles, c'est une lutte entre tendances contraires, un conflit entre forces psychiques opposées. Pour faire saisir la différence, M. Roland Dalbiez compare le psychasthénique de Janet à une locomotive qui ne peu démarrer parce que sa vapeur n'est pas sous pression suffisante; celui de Freud à 2 machines en parfait état de marche toutes deux, mais orientées en sens inverse et qui s'immobilisent l'une l'autre en neutralisant leurs forces (*La méthode psychanalytique et la doctrine Freudienne*, t. I, p. 445). Cette comparaison est appuyée par l'interprétation d'un cas typique emprunté à Frink.

Il s'agit d'un jeune homme qui, à la suite d'une déception sentimentale, fut assiégé de doutes très divers dont voici quelques exemples : un jour, après avoir choisi et acheté un chapeau, la porte du magasin à peine franchie, il fut tourmenté par le regret d'avoir fixé son choix comme il l'avait fait, il revint sur ses pas, hésita, repartit, revint encore et finalement, se sentit soulagé après s'être fait donner un autre chapeau en échange du premier. Ensuite c'est un carnet de chèques qu'on lui délivre dans une banque, mais qu'il se sent impérieusement poussé à ne pas conserver et à rendre immédiatement pour s'en faire donner un autre. Une autre fois, comme un camarade lui avait proposé de s'engager et qu'il avait vaguement promis de le faire, il fut pris de remords à la pensée de partir au régiment sans y être appelé par la loi ; il hésita longtemps, revint trouver son ami pour lui dire qu'il renonçait à son projet ; mais

à peine cette démarche faite, de nouveaux doutes surgirent angoissants qui le poussèrent à se rétracter une nouvelle fois, etc.

Voilà certes un bien beau cas de psychasthénie semblable à tant de ceux que Janet explique purement et simplement par un abaissement de la tension psychologique. L'interprétation qu'en donne Frink, en bon disciple de Freud, est toute différente : là où le psychologue français ne recherche pas autre chose qu'un déficit psychique, il voit, lui, un conflit entre deux forces qui s'opposent et qu'il reconnaît après une observation attentive des doutes de son malade.

A première vue, rien ne semble les justifier, pas plus que le sentiment de culpabilité qui les accompagne, car c'est un homme intelligent et foncièrement honnête. Mais la déception amoureuse dont il a souffert, et qui est à l'origine de tout le mal, a développé en lui, à son insu, une violente rancune contre son père, plus ou moins responsable de sa déconvenue; cette rancune n'a fait d'ailleurs que renforcer un sentiment d'hostilité profonde remontant aux premières années et motivée par une éducation dure et sévère. Tous ces affects de haine sont d'ailleurs complètement refoulés et maintenus dans l'inconscient; ce qui ne les empêche pas de garder toute leur vitalité et toute leur puissance. Le conflit surgit donc, inévitable, entre deux forces contraires : l'une instinctive, anormale et inconsciente poussant à la cruauté et même au meurtre; l'autre rationnelle, morale et consciente inspirant l'horreur du crime et du sang versé. Et tout s'explique, malgré ce que les doutes obsédants peuvent présenter de disparate et d'incohérent.

« Cette incoordination des obsessions, écrit M. Dalbiez, est une illusion due à une observation superficielle; en réalité elles sont strictement thématiques et pivotent autour du complexe fondamental. Un lien associatif d'une absurde simplicité (absurdly simple) les réunit toutes. Le chapeau de paille choisi par le malade contenait à l'intérieur un petit morceau de ruban rouge. Il l'avait vu en examinant le chapeau mais sans s'y arrêter. Il importe cependant de noter que, lorsqu'il l'avait aperçu, ce petit

morceau de ruban lui avait paru ressembler à une tache de sang. Porter ce chapeau, c'était donc, en quelque sorte, avoir du sang sur la tête. Le sentiment de culpabilité s'explique... Le carnet de chèque reçu et rendu par le malade avait une couverture rouge. Ici encore tout s'explique : le jeune homme, en le maniant, aurait eu du sang sur les mains. Une fois en possession d'un carnet à couverture jaune, il se calma. L'idée de s'engager était, elle aussi, en connexion avec les fantaisies homicides refoulées. Frink en donne pour preuve, la pensée suivante qui avait traversé l'esprit de son client : « Si une fois au régiment, une grève éclatait et si, pour la réprimer, on faisait appel à la milice, je pourrais tuer quelqu'un ».

« Le polymorphisme apparent des obsessions fait donc place à un thématisme très net. Ce thématisme est foncièrement ambivalent. Le malade est partagé entre des sentiments contraires. D'un côte, les principes moraux, reçus de l'éducation, développent en lui l'horreur de tout ce qui rappelle le sang versé. De l'autre côté, les tendances instinctives et asociales le poussent à la cruauté et au meurtre. Le doute obsédant dérive donc du conflit psychique. L'état psychasténique n'est pas dû à une faiblesse primitive, mais à la collision de deux forces puissantes dirigées en sens contraire » (*La méthode psychanalitique et la doctrine Freudienne*, p. 449).

C'est en effet ce qui ressort très clairement de l'étiologie de cette psychopathie telle qu'elle nous est présentée ici. Elle pourra du reste laisser quelque peu rêveur, bien qu'elle soit d'une « absurde simplicité » si on la compare à certaines autres qui nous sont proposées ailleurs, mais ceci, c'est une autre histoire.

La seconde différence essentielle entre la théorie de Freud et celle de Janet nous est également bien montrée dans cette interprétation de Frink : c'est le rôle de l'inconscient dans la genèse de l'obsession : le Maître de Vienne lui fait jouer un rôle capital, le psychologue français : aucun.

Ce rôle attribué par Freud à l'inconscient, on en comprend aisément l'importance quand on se rappelle que, dans sa théorie, certaines pulsions instinctives mal adaptées

à la vie sociale ou religieuse et qui tentaient de pénétrer dans le « moi » conscient sont « refoulées » dans l'inconscient par une force elle-même inconsciente : le « sur-moi ». Ce refoulement ne se fait pourtant pas une fois pour toutes; il doit être sans cesse renouvelé, car les éléments refoulés ne perdent rien de leur dynamisme et tentent constamment de forcer le seuil de la conscience dont l'entrée leur est interdite. Or donc ils y arrivent quelquefois lorsque, pour une raison ou pour une autre, se produit une recrudescence de leur activité ou une diminution de la résistance qui leur est opposée; mais, en général, ils doivent, pour forcer le barrage, accepter un compromis et se soumettre à un travestissement sans lequel leur présence ne serait pas tolérée. C'est là l'origine des névroses; l'explication aussi du caractère apparemment absurde des obsessions. Tout se comprend lorsque ont sait qu'elles ont une signification symbolique et qu'on parvient à découvrir la réalité cachée sous le symbole. Quant à leur ténacité, à leur incoercibilité. elle s'explique. elle aussi, par le jeu de l'inconscient. C'est la force refoulante, le « sur-moi » qui serait, chez certains, si cruel et si injuste que le moi refuserait de se soumettre. L'obsession naîtrait alors de la domination tyrannique du « sur-moi » en face de la révolte du moi.

Ainsi s'expliquent doutes et obsessions dans la perspective Freudienne.

On en guérira le malade en l'amenant, au moyen d'une technique longue et délicate, à prendre conscience du désir refoulé. Freud est très affirmatif sur ce point : « La proposition que les symptômes disparaissent lorsque leurs conditions inconscientes deviennent conscientes a été confirmée par toutes les recherches ultérieures, malgré les complications les plus bizarres et les plus inattendues auxquelles on se heurte dans son application. Notre thérapeutique agit en transformant l'inconscient en conscient et elle n'agit que dans la mesure où elle est à même d'opérer cette tranformation » (*Introduction à la psychanalyse,* p. 303). La prise de conscience suffit à dissoudre les habitudes morbides.

Il est bien évident que cette thérapeutique appliquée

au scrupule n'aura ni plus ni moins de valeur que l'étiologie qu'elle présuppose et l'on aura sans doute quelque peine à admettre, pour expliquer tous les doutes du scrupuleux, une interprétation semblable à celle que nous avons vu Frink proposer dans le cas de son malade. Par contre, la genèse des obsessions telle qu'elle est défendue par Freud peut très bien rendre compte de certaines idées fixes du scrupuleux. Le malheur est que la psychanalyse arrive très difficilement à les guérir parce que le conflit qui les provoque remonte aux toutes premières années de l'enfance. C'est ce que remarque très justement le professeur Lhermitte : « De toute évidence les obsessions de l'anxieux et du psychasthénique trouvent leur origine dans une activité subconsciente à laquelle servent de fondement des complexes refoulés ; sur ce point la psychanalyse freudienne nous a apporté une masse d'observations précises ; mais de là à conclure que l'analyse selon la méthode de Freud est capable de délivrer les obsédés de leur hantise, il y a un abîme à ne pas franchir.

« Fait singulier, l'obsession... constitue une manifestation morbide contre laquelle échoue l'application de la méthode de Freud, alors que, du point de vue théorique, la psychanalyse devrait trouver dans cette affection son indication majeure » (*Direction spirituelle et psychopathologie*, dans *Etudes carmélitaines*, 1951, p. 273).

Le témoignage du professeur Lhermitte ne paraîtra peut-être pas suffisamment convaincant sur ce point. Voici donc celui du Docteur Henry H. Gallot qui mérite d'être tout spécialement pris en considération puisque c'est celui d'un partisan des théories de Freud. Voici ce qu'il écrit dans sa thèse sur « la psychologie des obsédés » : « Pour notre part nous sommes dans l'ensemble favorable aux idées freudiennes et nous ne pensons pas que l'on puisse, de bonne foi, refuser aux obsessions une signification symbolique » (p. 66) et un peu plus loin : « ... nous sommes persuadé que l'on ne peut vraiment discuter de la psychologie freudienne ou para-freudienne sans être passé soi-même par les affres de l'analyse ; nous les avons subies, car c'est le seul moyen de toucher du doit les mécanismes fondamentaux découverts par Freud » (p. 68). Or nous

lisons sous sa plume à la page suivante : « Dans la littérature psychanalytique, nous n'avons pas trouvé un seul cas de psychasthénie, vraie et franche, véritablement guéri ou amélioré ».

Il semble dès lors assez inutile d'insister pour prouver que les scrupuleux n'ont pas grand chose à attendre de la méthode de Freud.

*
* *

Telles sont les diverses manières dont on peut aujourd'hui traiter le scrupule grâce aux progrès de la psychiatrie ; on a vu leurs possibilités, leurs limites aussi. Elles ne doivent d'ailleurs aucunement faire sous-estimer les vieilles méthodes d'autrefois qu'elles sont appelées non point à remplacer, mais à compléter. Il sera toujours vrai qu'il faut commencer par inspirer au scrupuleux un désir sincère de la guérison, un désir ardent, un désir qu'aucune difficulté — elles ne manqueront pas — ne puisse ébranler; qu'il faut ensuite obtenir de lui une obéissance aveugle, à toute épreuve et qu'on n'y arrivera pas par des reproches ou des menaces mais lorsque, à force de bonté, de dévouement, de patience, on aura gagné sa confiance.

C'est toujours par l'emploi de ces vieilles méthodes, mais étayées et complétées par celles que permettent les progrès de la psychiatrie, qu'on peut espérer guérir quelquefois, soulager toujours ces pauvres malades dont la souffrance, quand leur mal est un peu profond, est l'une des pires qui soit ici-bas.

Vals, près Le Puy. Albert Barbaste.

LES ÉTAPES D'UN CURIEUX ITINÉRAIRE SPIRITUEL :

LE VÉNÉRABLE LIBERMANN (1)

RESTAURATEUR DE LA CONGRÉGATION DU SAINT-ESPRIT

(1802-1852)

Le centenaire de la mort du Vénérable Libermann, récemment célébré à Rome et à Paris, revêt un intérêt qui dépasse sensiblement le cadre de sa seule famille religieuse et même celui, plus vaste, de l'histoire des Missions au siècle dernier. L'expérience religieuse et la doctrine spirituelle, qu'évoquent, pour ceux qui les connaissent, le nom du restaurateur de la Congrégation du Saint-Esprit, lui assi-

(1) François-Marie-Paul Libermann, né à Saverne, le 12 avril 1802, mort à Paris, le 2 février 1852. Fondateur de la Congrégation du Saint Cœur de Marie (1841), qui se réunit en 1848 à celle du Saint-Esprit (fondée en 1703 par Claude Poullart des Places) pour former la *Congrégotion du Saint-Esprit et du S. Cœur de Marie*, vouée à l'évangélisation des noirs dans les colonies françaises. Le Vénérable a rédigé, en dehors du *Directoire Spirituel* destiné aux membres de sa congrégation, un *Commentaire de l'Evangile selon S. Jean* et un certain nombre de petits traités et opuscules groupés en un fort volume d'*Ecrits Spirituels* (Lecoffre, 1891). Il a surtout entretenu une très vaste correspondance dont une partie a été publiée sous le titre de *Lettres spirituelles* (3 volumes, Poussielgue). En outre la Maison-Mère de la Congrégation du S. Esprit (Paris, 30, rue Lhomond) a entrepris en 1929 l'édition de *Notes et Documents relatifs à la vie et à l'œuvre du Vén. François-Marie-Paul Libermann, Supérieur Général de la Congrégation du S. Esprit et du Saint Cœur de Marie*, dont une quinzaine de volumes ont déjà paru. C'est à cette source que nous empruntons la plupart de nos citations. Les deux principales biographies du Vénerable sont dues au Cardinal Pitra, qui l'avait bien connu (*Vie du R. P. Fr. M. P. Libermann*, 5e édition, Poussielgue, 1913) et au R. P. Maurice Briault (*La reprise des Missions d'Afrique au XIXe siècle : Le Vén. Père F. M. P. Libermann*, de Gigord, 1946). Sa spiritualité a été étudiée par plusieurs de ses fils, notamment V. Lithard : *Le V. Libermann, auteur spirituel*, dans RAM, 1938, p. 141-170 ; *Spiriritualité spiritaine* (Paris, 1938), Mgr Jean Gay : *La doctrine missionnaire du Vén. P. Libermann* et le P. Louis Liagre : *Le Vén. P. Libermann. L'homme. La doctrine* (Paris, Alsatia, 1948).

gnent en effet une place de choix dans la galerie des grandes âmes qui ont fait resplendir la lumière du Christ sur notre XIXe siècle. Pour notre part, nous le placerions volontiers aux côtés d'un Curé d'Ars ou d'une Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, sans hésiter à voir en lui un héritier de la tradition mystique la plus authentique. L'Eglise, il est vrai, ne l'a pas encore placé sur les autels, mais elle a déjà, par un décret du 10 juin 1910, solennellement reconnu l'héroïcité de ses vertus. C'est donc bien d'un « témoin de Dieu » qu'il s'agit ici. Il suffit d'ailleurs de fréquenter ses écrits pour s'en convaincre. Le témoignage des contemporains n'est pas moins affirmatif. Le professeur de dogme à Saint-Sulpice en 1830, M. Galais, disait en parlant de l'abbé Libermann « qu'il ne pensait pas qu'il y eût en France à l'époque deux âmes plus élevées en oraison » (2) ; et Mgr Luquet, un prélat romain qui avait connu aussi le fondateur des Pallottins (récemment béatifié par le Pape Pie XII) n'hésitait pas à dire : « Je n'ai jamais connu de prêtre, y compris M. l'abbé Pallotti, qui m'ait paru à l'extérieur aussi consommé en sainteté que M. Libermann » (3).

Ce sont les étapes, les progrès de cette sainteté, l'itinéraire spirituel d'une âme — plus que l'histoire d'une fondation — que l'on trouvera ici en raccourci : itinéraire déconcertant par ses sinuosités pour qui le considère du dehors, étonnamment rectiligne au contraire pour celui qui en saisit le fil conducteur. Ce fil conducteur, c'est l'action divine. Dieu s'empare littéralement de cet homme : des ténèbres du judaïsme le plus fanatique, il l'élève par une série de bonds aux sublimes sommets de l'apostolat et de la perfection ; de l'obscur fils du rabbin, il fait un fondateur et un saint. Voilà la progression, à la fois sinueuse et rectiligne, que nous allons essayer de suivre, en laissant parler le plus possible les événements et celui qui en fut le héros.

1. — *Le fils du rabbin*

Le point de départ de cette existence, c'est l'échoppe du rabbin de Saverne. En Lazare Libermann, nous avons à faire à un farouche observateur des moindres prescriptions du Talmud, qui ira, par exemple, jusqu'à infliger trente jours de jeûne au pain et à l'eau à un pauvre juif qui avait tué une puce le jour du sabbat ! Dans ce milieu, fermé à un degré presque inimaginable pour nous aujourd'hui, il n'est pas question pour les enfants d'apprendre à lire le

(2) *Notes et documents relatifs à la vie et à l'œuvre du Vénérable Libermann, Supérieur Général de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint Cœur de Marie*, t. I, p. 187.

(3) *Ibid.*, t. II, p. 121.

français ou l'allemand, encore moins de s'ouvrir à la culture latine : l'écriture hébraïque et la Bible suffisent à tout. Le grand frère, étouffant dans cette gangue, a déjà pris le large et s'est fait chrétien; deux autres suivront bientôt sa trace. Mais le petit Jacob, lui, sûrement, restera fidèle. Enfant délicat, doux de caractère, essentiellement religieux, il montre déjà de merveilleuses dispositions pour l'étude de la théologie juive. Le père exulte : un de ses enfants au moins fera honneur à la famille et, à sa mort, reprendra la charge de rabbin ! « Le Talmud et ses commentaires, écrira de Jacob son frère aîné, étaient l'unique objet de ses méditations... Jusqu'à l'âge de 18 à 20 ans, il en pratiqua les préceptes avec une scrupuleuse exactitude, jusque dans les minuties les plus absurdes. Vers 1823, raconte le même témoin (Jacob a alors 21 ans), il vint me voir un jour à Strasbourg... A table, il gardait son chapeau sur la tête — les Juifs orthodoxes ne prennent jamais leur repas tête nue. — Ma femme et moi nous prîmes à le plaisanter... mais voyant que nos railleries le peinaient, nous ne le poussions pas plus loin. Pendant le dîner survint un ami qui lui demanda s'il avait quelque indisposition qui l'obligeât à avoir la tête couverte pendant les repas. Il lui déclara, non sans quelque émotion, que sa religion le voulait ainsi. Voyant mon pauvre frère embarrassé par la discussion qui allait s'entamer à ce sujet, je fis tomber la conversation sur autre chose ; mais mon frère eut l'air de s'applaudir d'avoir confessé sa foi à la face des impies » (4). Notons ce trait de caractère : Jacob Libermann est prêt à passer sur *tout* pour faire ce qu'il croit être la volonté de Dieu. Que celle-ci se manifeste : il la suivra jusqu'au bout avec une ténacité sans défaillance. Pour l'instant la voie s'ouvre devant lui, clairement tracée : il sera rabbin.

2. — *La Conversion (1826)*

Lazare Libermann a envoyé son fils de prédilection parfaire ses études talmudiques à Metz. Jacob — qui l'eût cru ? — délaisse le Talmud et se met, à l'insu de son père, à apprendre le latin dans César et dans Virgile. Que s'est-il passé ? Il s'est mis à douter du bien-fondé du judaïsme. « Nous disons que Dieu avait choisi le peuple juif pour lui donner ses lois sacrées, écrit-il à son frère. Qu'on m'explique ce choix. Ne serait-ce pas une injustice de la part de Dieu de choisir un seul peuple sur la terre pour lui révéler les vrais principes de la religion, tandis qu'il laisse croupir tous les autres dans l'ignorance et l'idolâtrie : les autres peuples n'étaient-ils pas ses créatures aussi bien que les Israélites ? » (5) Notons l'aspiration déjà catholique

(4) *Notes et Documents*..., I, 51.
(5) *Ibid.*, I, 53.

cachée sous ces lignes amères. « Je lisais cependant la Bible, dira-t-il plus tard, mais avec défiance. Ses miracles me rebutaient et je ne les croyais plus » (6). L'heure approchait pourtant où il allait falloir prendre — et dans quel état d'âme — les engagements définitifs liés à la profession de rabbin. Pour éclaircir ses doutes, il décide, cédant à la pression d'un ami, de faire le voyage de Paris. Mais comment obtenir l'assentiment paternel? C'est ici, il aimera à le redire, que la bonté divine commence à se manifester à son égard de façon presque tangible : le père autorisera le voyage s'il est satisfait des progrès du fils dans les études talmudiques. Et il se met à l'interroger! « La première demande qu'il me fit était une de ces questions sur lesquelles il est impossible de ne pas se laisser voir tel qu'on est. Or depuis deux ans j'avais presque complètement négligé l'étude du Talmud... Cependant, à peine ai-je entendu la question qu'une lumière abondante m'éclaire et me montre tout ce que je dois dire... Je n'en revenais pas en voyant la vivacité et la promptitude avec lesquelles mon esprit saisissait tout ce qu'il y avait de plus confus et d'énigmatique dans ce passage qui allait décider de mon voyage » (7). Le père est plus émerveillé encore; il est au comble de la joie : « Je soupçonnais bien qu'ils te calomniaient quand ils disaient que tu te livrais à l'étude du latin et négligeais les connaissances de ta profession! » (8)

La permission ne se fait pas attendre. Voilà Jacob Libermann à Paris. Un rabbin converti, M. Drach, l'accueille et l'installe au Collège Stanislas où il enseignait lui-même l'hébreu. Nous touchons au moment décisif où la lumière du Christ va faire irruption dans cette âme de bonne volonté. « On me conduisit dans une cellule, on me donna l'*Histoire de la Doctrine Chrétienne* par Lhomond... et on me laissa seul. La vue de cette solitude... la pensée d'être si loin de ma famille, de mes connaissances, de mon pays, tout cela me plongea dans une tristesse profonde... C'est alors que, me souvenant du Dieu de mes pères, je me jetai à genoux et je le conjurai de m'éclairer sur la véritable religion. Je le priai, si la croyance des chrétiens était vraie, de me le faire connaître, et si elle était fausse, de m'en éloigner tout aussitôt. Le Seigneur, qui est près de ceux qui l'invoquent du fond de leur cœur, exauça ma prière. Tout aussitôt je fus éclairé, je vis la vérité; la foi pénétra mon esprit et mon cœur. M'étant mis à lire Lhomond, j'adhérai facilement et fermement à tout ce qui est raconté de la vie et de la mort de Jésus-Christ. Le mystère de l'Eucharistie lui-même, quoiqu'assez imprudemment

(6) *Ibid.*, I, 62.
(7) *Ibid.*, I, 64.
(8) *Ibid.*

offert à mes méditations, ne me rebuta nullement. *Je croyais tout sans peine* » (9).

On le voit : une véritable illumination. « Toutes mes incertitudes, mes craintes tombèrent subitement. L'habit ecclésiastique pour lequel je me sentais quelque chose de cette répugnance extraordinaire qui est propre à la nation juive, ne se présenta plus à moi sous le même aspect ; je l'aimais plutôt que je ne le craignais » (10). « Quand l'eau du baptême coula sur ma tête de juif, dira-t-il encore, à l'instant j'ai aimé Marie, que je détestais auparavant » (11).

Il est chrétien. Les larmes, les efforts désespérés de son père, qui le déshérite et le maudit, ne pourront plus rien sur lui. Repassant, longtemps après, les opérations de Dieu dans son âme, il écrira ces lignes extraordinairement suggestives : « Dieu m'a tout donné, il m'a attiré sans me demander la permission et avec une violence que je n'ai pas encore aperçue à personne jusqu'à présent [il avait dirigé des centaines d'âmes !]... Notre-Seigneur me fit la grâce de résister à mon père, qui voulait m'arracher à la foi ; j'ai renoncé à lui plutôt qu'à la foi. Après ce fait, le bon Maître est venu à l'improviste m'arracher à moi-même... C'est la grâce toute seule qui a créé [en moi] ce qui n'était pas, fortifié ce qui était faible, rectifié ce qui était défectueux. Cela est tellement vrai et clair que *si je devenais incrédule, mon esprit ne pourrait jamais nier l'existence et l'action de la grâce sur mon âme* » (12).

Dans ces dispositions, on le devine, une seule solution possible pour lui : se donner à Dieu totalement. Nous sommes en 1827. Il a 25 ans. Il entre au Séminaire.

3. — *Saint-Sulpice (1827-1831)*

Cette âme, possédée de Dieu, s'y trouve dans son élément. L'atmosphère de silence et de recueillement, surtout, l'enchante. Le voir abîmé en oraison, pleurant, les yeux ouverts, devant le Saint-Sacrement, ravira ses confrères. « Ce souvenir m'est encore présent, écrivait Mgr Dupont des Loges après bien des années ; il m'attendrit et me confond » (13). Il avouera lui-même que « Dieu tint [ses] facultés absorbées et captives pendant environ cinq ans » — la durée de son séminaire. — « Toute mon occupation était d'être avec Notre-

(9) *Ibid.*, I, 64-65. Ici, comme dans les citations suivantes, c'est nous qui soulignons.

(10) *Ibid.*, I, 65.

(11) *Ibid.*, I, 99, note.

(12) *Ibid.*, VIII, 203.

(13) *Ibid.*, I, 109.

Seigneur, ajoute-t-il, et cela était bien facile » (14). C'est donc le bonheur, bientôt les ordres sacrés...

Eh ! bien, non. Cet homme est voué à la contradiction dans tout ce qu'il entreprendra. Ses longues années de séminaire ne le conduiront pas, comme les autres, au sacerdoce. Lui manquerait il quelque chose ? Mais sa vertu est, de l'aveu de tous, suréminente ; ceux qui l'approchent en sont saisis et édifiés. Sa science ? Elle est très suffisante, enrichie encore par tout ce que lui a apporté sa formation juive d'antan. Alors ?

Un mal effrayant, dont les retours insidieux et imprévisibles défient tous les remèdes, le tient écarté des autels, pour toujours, semble-t-il. Ecoutons plutôt le récit d'un témoin. « Un jour [pendant qu'il nous parlait] il tomba, pris d'une attaque... Pendant trois quarts d'heure nous le vîmes par terre, se débattant, l'écume à la bouche, sous les atteintes de cet horrible mal » (15). Libermann est épileptique. Quel drame dès lors dans cette âme, nous l'entrevoyons : tout le porte vers l'autel, ce mal implacable l'en exclut à jamais. Et que fait-il alors dans un séminaire, si la voie du sacerdoce lui est interdite ? Avec des ménagements infinis, après avoir hésité longtemps, les Supérieurs responsables vont finir par le lui demander, en lui suggérant discrètement de rentrer dans le monde. Cet arrêt de mort tombe sur un homme établi déjà à de telles hauteurs de foi et de renoncement qu'il en est à peine troublé. Il demande qu'on veuille bien lui indiquer le jour où il devra quitter le Séminaire. « Mais pour le monde, ajoute-t-il avec une sérénité indéfinissable, je n'y puis rentrer ». Et au Supérieur qui s'enquiert s'il a en vue quelque asile où se réfugier, il fait cette simple et sublime réponse : « Je n'ai ni ressource, ni asile ; je vais aller dans la rue et la Providence me conduira où elle veut que j'aille » (16). Le bon Supérieur demeure interdit, subjugué. Quel trésor allait-il laisser échapper ! Nouveau tournant dans cette destinée : on le gardera à Issy, la Compagnie de Saint-Sulpice le prend à sa charge jusqu'à sa mort.

4. — *Issy (1832-1837)*

Jusqu'à sa mort ? Mais non. Issy aussi ne sera qu'une étape, la quatrième. Et qu'y fera-t-il au juste ? Il n'est plus élève, il n'est pas directeur : quelle situation hybride et fausse, humiliante même, va être la sienne ! Pour sauver les apparences, il sera sous-économe, ira à Paris faire les courses (Issy, à cette époque, c'est encore la campagne, ne l'oublions pas), il assumera le soin spirituel des

(14) *Ibid.*, VIII, 203.
(15) *Ibid.*, I, 521.
(16) *Ibid.*, I, 157 et 159.

domestiques, s'occupera des nouveaux « Je le vois encore, écrira un témoin, quarante ans plus tard, s'emparer des nouveaux venus, venir au secours de leur timidité, les initier à tous les détails de la vie de séminaire, faire lui-même leur lit, approprier leur chambre et leur offrir ses services en toutes choses » (17). Mais ce qu'il va faire à Issy, en réalité, c'est bien autre chose : il va transformer la maison par le rayonnement de sa sainteté. Emu jusqu'aux larmes par la dissipation où la crise révolutionnaire de 1830, puis l'épidémie de choléra de 1832 avaient jeté la plupart des séminaristes, il allume dans le cœur de quelques-uns des meilleurs le désir de tendre vraiment de toutes leurs forces à la perfection.

Comment la conçoit-il, cette perfection ? Ecoutons-le : « Tout l'édifice de notre perfection consiste 1° dans le renoncement le plus parfait qui vise à nous détacher de nous-même aussi bien que de toute créature, afin de ne vivre que pour Dieu seul... 2° dans une grande paix, douceur et suavité devant Dieu, [consistant à] nous tenir dans une grande pureté devant lui, paisiblement unis à lui pendant toute la journée » (18). Donc *renoncement* et *paix* : « une fois affermi là-dedans, conclut-il, on avance grandement ». Pourquoi ? Mais parce que la voie est libre et que Dieu peut agir. Et les merveilles de cette action de Dieu dans les âmes, il les a expérimentées dans la sienne. Renoncement à sa famille, renoncement — combien douloureux — au sacerdoce ont préparé son âme à l'envahissement de cette paix divine dont à parlé avant lui un autre juif converti, saint Paul — *pax Dei, quae exsuperat omnem sensum* — et dont lui-même se met à parler avec des accents irrésistibles . « Tendez sans cesse à renoncer à la terre et à ce qui est de la terre ; vainquez en tout votre amour-propre et (vos autres) défauts ; tenez-vous dans l'humiliation en la présence de Notre-Seigneur et attendez en paix qu'il lui plaise de se communiquer à vous : car — remarquons au passage cette belle formule — *ce n'est pas une chose qui se prend, mais qui se reçoit*. Le Divin Maître fait en cela son bon plaisir, mais il se donne toujours aux âmes fidèles » (19). Il ira jusqu'à donner ces conseils d'une saveur presque quiétiste : « Soyez indifférent à vous-même, toujours à la disposition de Dieu par le fond intime de l'âme, et n'ayez aucune crainte... Ne vous tourmentez ni à être inutile ni à être utile ; si Dieu vous condamne à dormir toute votre vie, dormez toute votre vie... » (20). « Toutes les fois qu'une pensée quelconque se présente et qu'elle produit dans l'esprit un

(17) *Ibid.*, I, 285.
(18) *Ibid.*, I, 265.
(19) *Ibid.*, II, 176.
(20) *Ibid.*, X, 116.

certain embarras ou une certaine raideur, quelque chose comme de la dureté, du combat ou du trouble, il faut la traiter comme tentation et la rejeter ». Et il ne recule même pas devant cette audacieuse consigne : « Il faut, en fait de mortifications qui seraient accompagnées de ces symptômes, *prendre toujours le parti le plus doux*... Allez hardiment ; pensez uniquement à établir à tout prix (dans votre esprit) un doux repos. C'est, mon très cher, la perle de l'Evangile : vendez tout, et achetez-la aux dépens du reste » (21).

Ce prédicateur de la paix, du « doux repos », c'est le même, ne le perdons pas de vue, qui écrira à la Mère Javouhey, en évoquant ses années d'Issy : « Vous ne sauriez croire, ma bonne Mère, combien il est nécessaire, absolument nécessaire, de suivre les jeunes gens, de s'en occuper sans relâche... pour les former à l'esprit sacerdotal. J'en parle de science certaine et par expérience. J'ai passé onze ans à Saint-Sulpice, je me suis occupé pendant plusieurs années uniquement à exciter les jeunes gens au bien, à leur inculquer l'esprit qui doit animer un prêtre... » (22).

Mais comment concilier cela ? Comment accorder cette ardeur de zèle avec cette paix, cette passivité avec cette activité ? Il va nous le dire et nous livrer un peu plus encore du secret de son âme. « Il faut, écrit-il, éviter le zèle qui n'est qu'un effet de l'imagination ou d'une ardeur naturelle. Le véritable zèle ne vient pas de la nature, mais de la grâce toute seule. C'est le cœur de Jésus qui en est la source et c'est là qu'il faut le puiser par une vie d'union intime avec lui. Notre zèle doit donc être divin et surnaturel comme le sien. C'est pourquoi — quelque ardent qu'il soit — il ne doit point troubler la paix de notre âme. Il faut éviter avec le plus grand soin l'activité, la précipitation, l'empressement, la préoccupation et autres défauts de ce genre, qui sont les marques d'un zèle rempli d'imperfection, qui vient plus de la nature et quelquefois de l'amour-propre que de Celui qui seul peut le donner pur et saint » (23). Nous tenons ici la clé de l'apostolat de ce futur fondateur de missionnaires qui n'ira jamais lui-même en mission : c'est par ce zèle-là qu'il transforme aujourd'hui Saint-Sulpice, qu'il lancera demain ses fils à l'assaut d'un continent.

En attendant son affreuse infirmité ne le lâche pas, laissant dans les replis de sa pauvre âme — il nous faut encore explorer ces profondeurs — la tentation presque permanente de désespoir si caractéristique de l'épilepsie. Personne ne s'en doute, tant est grande sa maîtrise sur lui-même, ou plutôt l'emprise de la grâce en lui. Par

(21) *Ibid.*, III, 71.
(22) *Ibid.*, VII, 85.
(23) *Ibid.*, II, 286.

moments cependant, comme un éclair déchirant l'obscurité de la nuit, un aveu fugitif trahit son douloureux secret. Un jour, il traverse un pont de la Seine, cherchant, avec sa douceur habituelle, à remettre le calme dans l'âme d'un séminariste troublé qui l'accompagne. Tout-à-coup celui-ci le fixe : « Ces conseils sont bons à donner quand on est soi-même heureux, toujours calme... On voit bien que vous n'avez jamais passé par ces épreuves ». Libermann le fixe à son tour, dans un regard où passe toute son âme douloureuse : « Ah, mon très cher, répond-il, je ne vous souhaite pas que la vie vous soit jamais à charge comme à moi. *Je ne passe jamais sur un pont sans que la pensée de me jeter par-dessus les parapets ne me vienne pour en finir avec ces chagrins* » — quelle confidence ! — « Mais la vue de mon Jésus, poursuit-il, me soutient et me rend patient » (24).

Et ainsi les années passent. Il voit avancer aux ordres les jeunes gens qu'il a guidés avec amour vers la perfection. Et lui reste là, indéfiniment minoré, séminariste à perpétuité. Le jour approche pourtant — nous sommes aux alentours de 1837 — où le décor va changer à nouveau. Seraient-ce les Missions d'Afrique qui se profilent à l'horizon ? Pas encore ! L'instrument n'est pas prêt : il lui faut franchir une nouvelle étape, apprendre ce que c'est qu'une règle religieuse, puisqu'il doit en rédiger une un jour.

5. — *Rennes (1837-1839)*

La Congrégation des Eudistes, qui ne s'était jamais remise de la grande secousse de la Révolution Française, renaît de ses cendres. Monsieur Louis de la Morinière, son Supérieur, est un ancien de Saint-Sulpice : c'est là, tout naturellement, qu'il vient chercher des sujets. Ne serait-ce pas pour l'abbé Libermann une indication providentielle ? Tout le pousse vers une vie religieuse proprement dite, et voilà qu'on lui demande d'assister de ses conseils et de son expérience le noviciat renaissant. Il réfléchit, s'entoure lui-même de conseils, croit apercevoir la volonté divine : dès lors, c'est bientôt décidé. Il part pour Rennes avec quelques séminaristes ; ils iront peupler le noviciat. Pour lui, c'est arrêté : il sera eudiste.

Non, il ne sera pas eudiste : cette issue apparente n'est qu'une impasse, elle aussi. Mais il étudiera à fond les Constitutions et la spiritualité du Père Eudes ; il approfondira les richesses du Cœur de Marie. Et puis le temps des grandes purifications est venu : ce que nous avons entrevu tout-à-l'heure n'était qu'un avant-goût ; ici — sans parler de son mal, qui le suit partout — il va être en proie à des tourments mystérieux. « Le démon me fait endurer des sup-

(24) *Ibid.*, I, 290.

plices inouïs », écrit-il à un intime, sans plus spécifier. Ce qu'il appelle son inutilité le tient dans un étau : « Je me voyais là, dira-t-il en se reportant à cette époque de sa vie, renfermé dans un Noviciat, environné de trois ou quatre personnes auxquelles je n'étais d'aucune ou de presque aucune utilité spirituelle... Je parlais, j'instruisais, je tâchais d'inspirer la ferveur, et mes paroles étaient mortes, sans aucune bénédiction de Dieu et sans aucun effet d'avancement spirituel, ce qui m'avait jeté dans une espèce de stupeur et de consternation, parce que je venais du Séminaire de Paris, où le bon Dieu avait béni tout ce que je faisais » (25). ... « Je voyais s'en aller un à un le peu de jours que j'ai à passer dans ce monde, et cela infructueux et inutiles à la gloire de Notre-Seigneur pour laquelle j'aurais voulu me consumer sans cesse » (26).

*
* *

Cette fois, il est mûr pour les grandes choses, et nous voici arrivés à la charnière de cette existence humainement sans issue. Il est dans l'état d'âme qu'il vient de nous décrire lorsqu'il reçoit un jour (au début de 1839), d'un fervent séminariste qu'il avait bien connu à Saint-Sulpice, une lettre qui commençait par ces mots : « Monsieur Pinault — c'était un des directeurs d'Issy — m'engage beaucoup à vous écrire au sujet d'une œuvre importante, qu'il croit être dans les desseins de Notre-Seigneur » (27). Cette œuvre, c'était celle des Noirs dans les Colonies Françaises. L'auteur de la lettre, Frédéric Le Vavasseur, parlait en connaissance de cause : il était originaire de la Réunion — l'île Bourbon, comme on disait alors — et son enfance s'était passée au contact de ces malheureux esclaves dont l'état d'abandon et de misère morale lui avait dès alors inspiré la plus profonde pitié. A Saint-Sulpice, il avait parlé ; d'autres cœurs avaient vibré à l'unisson du sien : deux surtout, celui d'un jeune abbé de la Brunière, que nous retrouverons tout à l'heure, et celui d'un séminariste créole, l'abbé Eugène Tisserant, originaire d'Haïti où il avait eu sous les yeux le même navrant spectacle que son confrère à Bourbon. D'où ce projet : ils s'uniront, viendront à Rennes eux aussi. Il leur faut une vie de congrégation : ils adopteront — en les adaptant — les constitutions du P. Eudes et, sous le nom de Missionnaires de Sainte Croix, iront se mettre à la disposition des Vicaires Apostoliques pour l'évangélisation des Noirs. Voilà l'idée primitive. Libermann répond : « Je vous conseille d'entreprendre cette grande œuvre et de vous y employer sérieusement,.. Entrez dans de grands sentiments de confiance et d'amour envers Notre-Seigneur et

(25) *Ibid.*, II, 674.
(26) *Ibid.*
(27) *Ibid.*, I, 635.

agissez fortement : ne vous découragez pas des difficultés qui vous seront mises dans le chemin... On vous traitera de pauvre tête, d'imprudent, d'orgueilleux, et l'on dira cent mille belles choses semblables sur vous ; même des hommes respectables vous désapprouveront, vous blâmeront et traiteront ce dessein d'idée de jeune homme, de folie... » (28).

Liberman vient, sans le savoir, de tracer exactement le programme de ce qui l'attend lui-même : car cette œuvre à laquelle il semble encore étranger et qu'il conseille comme du dehors, c'est lui qui va en devenir l'âme.

Il mûrit la chose devant Dieu pendant plusieurs mois. Quand il est sûr de la volonté divine, rien ne l'arrête plus : ni les efforts désespérés qu'on fait pour le retenir à Rennes, ni les hasards de l'entreprise dans laquelle il s'embarque; encore moins — on s'en doute — le souci de son avenir personnel. On peut se faire une idée des cimes qu'a dès lors atteintes cette âme par la lettre qu'il adresse à son frère aîné et à sa belle-sœur en décembre 1839 pour leur annoncer qu'il vient de quitter le Noviciat des Eudistes :

« J'ai quitté Rennes pour toujours. C'est une grande imprudence — pour ne pas dire une folie — selon tous ceux qui jugent des choses en hommes de ce monde. J'avais là un avenir certain ; j'étais sûr d'avoir de quoi vivre, et d'avoir même une certaine existence honorable. Mais malheur à moi si je cherche à être à mon aise sur la terre, à vivre honoré et estimé. Chers amis, souvenez-vous d'une chose : cette terre passe, la vie que nous y menons ne dure qu'un instant... Une âme dévouée à Notre-Seigneur et à son unique gloire doit compter la commodité ou le malaise, l'honneur ou le mépris comme des choses nulles et indifférentes... Si je suis accablé de tous les maux imaginables pendant tout le temps que j'ai à traîner ma chair de corruption sur cette terre de malheur, qu'est-ce que cela me fait, pourvu que je sois à Dieu et que je le serve selon son saint amour ?... J'ai quitté Rennes. Je n'ai plus aucun homme ni aucune créature sur la terre en qui je puisse mettre ma confiance. Je n'ai rien, je ne sais ce que je deviendrai, comment je pourrai seulement vivre et exister ; je mènerai une vie méprisable, oubliée, négligée, perdue selon le monde. Je serai désapprouvé par un grand nombre de ceux qui m'aimaient et m'estimaient auparavant ; je serai peut-être traité comme un insensé, comme un orgueilleux, méprisé, persécuté même. Et qui me donnera en retour quelque consolation sur la terre ? Je suis donc un homme perdu, malheureux pour toute ma vie. La chair ne fait que raisonner de la sorte, là où elle est la maîtresse ; mais voulez-vous être des hommes

(28) *Ibid.*, I, 638.

de chair? Si je ne puis plus mettre aucune espérance dans la boue et le fumier, dans l'ordure et la pourriture humaine, quel malheur vraiment! Ne faut-il pas faire des lamentations éternelles pour cela? Très chers amis, reconnaissez que nous avons un Père dans le ciel... et une Mère très grande et très admirable, qui n'abandonneront point ceux qui se livrent à corps perdu pour leur gloire et leur amour. N'ayez donc ni crainte ni défiance; reconnaissez que je suis l'homme le plus heureux du monde parce que je n'ai plus que Dieu seul... Je suis déjà dans le Ciel, tout en vivant encore sur la terre » (29).

Cette lettre admirable — une des plus belles peut-être de notre littérature spirituelle du XIXe siècle — s'achève sur ces mots énigmatiques : « Regardez-moi comme un homme mort et enterré. Je ne puis pas vous faire connaître ce que le bon Dieu demande de moi pour le moment... Plus tard je vous donnerai de mes nouvelles ; ce sera peut-être au bout d'un temps considérable »...

Avec d'autres il est moins explicite encore : « Madame, écrit-il à une personne dont il dirigeait la conscience, Dieu le veut, ne m'écrivez plus. Je ne pourrai plus recevoir vos lettres... Je serai peut-être longtemps sans vous donner conseil... Je prie Dieu de vous bénir » (30). Il s'entoure de silence, se retire, dirait-on, du commerce des humains. Quel est ce mystère? Quel nouveau tableau nous réserve cette destinée toujours mouvante?

On aura peine à le croire. Cette Œuvre des Noirs, à peine ébauchée, il a résolu de venir, sans protections, la soumettre directement à Rome. A Rome, sans protections — ô contradiction dans les termes! — Se mesurer seul à seule avec la Curie romaine! A quoi pense-t-il? L'issue est fatale, facile à prévoir. A son passage à Lyon, un grave religieux a accueilli par un éclat de rire l'exposé de ses projets. A Rome, il en sera de même. D'écueil en écueil, le frêle esquif guidé par le pauvre juif épileptique, va venir se briser contre la solide armature de l'administration pontificale de Grégoire XVI, dont le moindre défaut est de ne pas aimer les aventuriers. Et comment en vérité voir autre chose qu'une aventure dans cette entreprise à laquelle manquent à la fois les sujets, les ressources, l'appui de la hiérarchie et jusqu'à un chef qualifié pour la conduire : car enfin qu'est-ce que cet homme, qui n'est même pas prêtre, pour diriger une œuvre essentiellement sacerdotale et apostolique?

Eh ! bien, les protections, il s'en passera — ou plutôt celle du Tout-Puissant va se manifester avec assez d'éclat pour rendre toutes les autres superflues. Hommes et ressources : ils jailliront de terre

(29) *Lettres spirituelles*, t. II, p. 300-301.
(30) *Notes et Documents*..., I, 416.

comme l'eau sous le bâton de Moïse. Un évêque missionnaire sera suscité par Dieu au moment voulu pour servir de répondant. Les ordres sacrés, le pauvre acolyte y avancera contre toute attente.

6. — *Rome (1840)*

Nouveau tournant donc — décisif cette fois — et nouvelle étape (la sixième) dans cette existence tourmentée : Rome, c'est-à-dire pour lui une mansarde de la *Via del Pinacolo*, la plus misérable, dirait-on, qu'il ait pu trouver, glacière en hiver, étuve pendant les mois chauds. Le mobilier, plus que sommaire, consiste en une table, une paillasse, deux chaises ; la bibliothèque en une Bible hébraïque et une Imitation de Jésus-Christ. Pour compagnons, il a les pigeons du voisinage, avec lesquels il partage son pain. « Je le trouvai dans un grenier, a raconté Mgr Ozanam, pris de fièvre, couché sur un grabat, n'ayant qu'une méchante couverture, et pour tout médicament, des croûtes de pain et de l'eau » (31). Il a cru d'abord devoir faire quelques visites : partout — il fallait s'y attendre — même chez les plus éclairés, même chez son confesseur, il n'essuie que rebuts, froideurs, paroles décourageantes. On travaille même, en dessous, à le discréditer. « J'ai vu là, dit-il un jour, que des hommes de Dieu, désireux de procurer sa gloire, peuvent agir d'une manière bien singulière, qu'il me serait impossible de justifier ; mais ce qui me consolait, c'était que je voyais clairement qu'ils agissaient par le désir de la gloire de Dieu, et je me disais : si Notre-Seigneur est content de leur conduite, pourquoi en serais-je mécontent ? » (32). Et lui, si avare de détails sur son intérieur, avoue avoir voulu alors — ce sont ses propres expressions — dévorer jusqu'à la dernière parcelle le pain de la tribulation que le bon Dieu [lui] donnait » (33).

Et pourtant il est sûr — et c'est sa force — que l'œuvre pour laquelle il est là est voulue de Dieu. Il sent d'instinct qu'elle dépasse, par sa nature même, le cadre d'un diocèse et qu'il faut la rattacher directement à la source de l'apostolat dans l'Eglise : Pierre, vivant dans son successeur. Il a donc rédigé son Mémoire, exposant le projet d'une société missionnaire pour l'évangélisation des Noirs dans les Colonies Françaises. Il l'a déposé à la Propagande. Il attend. Admirable imprévoyance des saints : il a négligé d'indiquer son adresse ! Mais disons plutôt : suprême logique. Il ne fait qu'appliquer le principe qu'il a lui-même posé en ces termes : « Dans une œuvre aussi sainte et aussi grande que celle-ci, tout doit reposer sur

(31) *Ibid.*, II, 219.
(32) *Ibid.*, II, 146
(33) *Ibid.*, II, 145.

Dieu. Si la divine bonté ne mène pas l'affaire, qu'est-ce que les hommes pourraient faire ? » (34). Aussi, de visites, il n'en fera plus. Ou plutôt si, il en fera une, toujours la même, cent fois répétée, au seul ami qu'il ait dans la grande ville et dans le vaste monde : la visite au Saint-Sacrement. De longues séances dans les antichambres, point : mais des oraisons brûlantes au pied de ses chères madones : la *Madonna del Parto* à Saint-Augustin, Sainte-Marie-Majeure, Sainte-Marie-du-Transtévère.

— « Mais il faut vous remuer plus que cela », lui dit un jour un important vicaire général venu à Rome pour traiter les affaires de son diocèse, et qui l'a déniché dans sa mansarde. « Tenez, moi, ces jours-ci, j'ai visité tel évêque, tel cardinal, on m'a fait telles et telles promesses... » — « Hâte-toi donc, voudrions-nous lui dire aussi, nous qui savons la suite : tu n'as plus qu'une dizaine d'années à vivre, et ton œuvre n'est même pas commencée ! » Il nous répondrait, comme il répondit à son interlocuteur : « Je ne me sens pas porté à rechercher tous ces appuis humains. D'ailleurs je ne suis pas capable de les obtenir. J'ai présenté mon projet. Si Dieu veut qu'il soit agréé, on saura bien me trouver ; j'attendrai ; sinon je m'en retournerai comme je suis venu » (35). C'est l'œuvre de Dieu qu'il est venu faire à Rome et non la sienne.

Ce sublime abandon (dans les deux sens du mot : abandon des hommes et abandon à Dieu) il le faut plus parfait encore. Nous touchons ici aux dernières ascensions. Il n'a amené avec lui à Rome qu'un compagnon, un sous-diacre, ce jeune de la Brunière que nous avons mentionné tout à l'heure. C'est lui qui, ayant assumé les modestes dépenses du voyage et du séjour, pourrait constituer la seule chance humaine de réussite. C'est encore trop. Dieu va le lui ôter. Tourmenté de doutes et d'incertitudes sur sa vocation, de la Brunière repart pour la France au bout de quelques mois. Cette défection inattendue semble sonner le glas de l'entreprise. A Paris, les premiers artisans de l'œuvre, Le Vavasseur et Tisserant, chancellent sous le coup. Libermann, resté seul à Rome, va-t-il se décourager ? Ce serait mal le connaître. Il écrit à ses amis de Paris ces simples mots : « *La retraite de M. de la Brunière n'ajoute et ne retranche pas un cheveu à notre sainte affaire* ». Et il commente : « C'est juger bien misérablement des choses que de croire une affaire manquée par la retraite d'un seul homme, qui n'y a apporté que sa seule personne et sa seule influence ; ce ne sont pas là des difficultés qui doivent ébranler, J'en ai éprouvé bien d'autres et elles ne m'ébranlent pas.,. Si on ne devait entreprendre dans l'Eglise que des choses

(34) *Ibid.*, I, 668.
(35) *Ibid.*, II, 165.

faciles, que serait devenue l'Eglise? Saint Pierre et saint Jean auraient continué leur pêche dans le lac de Tibériade et saint Paul n'aurait pas quitté Jérusalem. Je conçois qu'un homme qui se croit quelque chose et qui compte sur ses forces puisse s'arrêter devant un obstacle. Mais quand on ne compte que sur notre adorable Maître, quelle difficulté peut-on craindre? On ne s'arrête que lorsqu'on est au pied du mur; on attend alors avec patience et confiance qu'une issue s'ouvre, puis on continue sa marche comme si rien n'avait été ». Et pour finir cette formule vraiment admirable : « Poursuivons toujours, comme si nous étions métaphysiquement certains que le bon Dieu fera réussir [cette œuvre] et *soyons toujours disposés en paix à la voir manquer, comme si* [*jamais*] *nous n'avions cru ni voulu qu'elle réussît* » (36).

Quand une âme a atteint de telles profondeurs d'humilité et de confiance, quand elle a à ce point fait table rase de tout appui humain pour ne plus compter rigoureusement que sur Dieu seul, alors elle est, on peut le dire, maîtresse du ciel et de la terre. Alors Dieu intervient.

Au moment où Libermann écrit les lignes qu'on a lues ci-dessus, dans cette Rome où il vit caché et inconnu, un jeune Bénédictin anglais, le P. Collier, vient d'être élevé à l'épiscopat et nommé premier vicaire apostolique de l'île Maurice — avec, notons ce détail au passage, la faculté de dispenser de toutes irrégularités (sauf une ou deux) les sujets qu'il pourra recruter et promouvoir aux ordres pour son Vicariat. A Paris, où il s'est rendu, on lui a signalé la naissante « œuvre des Noirs » : c'est exactement ce qu'il cherchait Il l'adopte aussitôt. Une lettre enthousiaste de Le Vavasseur part de Paris à l'adresse de l'abbé Libermann.

Pendant ce temps, à Rome, le fameux Mémoire déposé à la Propagande n'a pas pris le chemin des archives. Le Secrétaire, Mgr Cadolini, l'a parcouru, frappé par la sagesse et l'équilibre du projet, impressionné par le souffle surnaturel qui l'anime. Non, ce n'est pas là l'œuvre d'un aventurier. Mais ce Libermann, qui est-ce? Il écrit à Paris. L'Internonce, Mgr Garibaldi, rassemble des témoignages. D'Issy, de Rennes, de partout, c'est un concert de louanges. On voit alors une chose peu habituelle en curie, où les bénédictions ne tombent guère que sur les œuvres qui ont déjà fait leurs preuves : le pauvre acolyte, qui n'a placé sa confiance qu'en Dieu et qu'on ne réussit pas sans peine à découvrir dans son galetas, se voit remettre une lettre du Cardinal Préfet de la Propagande l'encourageant vivement à poursuivre son dessein et lui souhaitant — lui enjoignant presque — d'avancer aux Ordres. Il n'a plus eu d'attaques depuis de

(36) *Ibid.*, II, 122 et 171.

longs mois : la chose commence à paraitre possible. Le courrier par lequel le serviteur de Dieu annonce à Paris ces bonnes nouvelles se croise avec celui qui lui apporte la lettre de ses amis.

L'énigme de ces longues préparations va donc s'éclaircir enfin ? On touche au port ? On pourrait le croire. Libermann, qui a reçu entre temps de grandes lumières sur la consécration de l'œuvre projetée au Très Saint Cœur de Marie, s'est mis à la rédaction d'une Règle Provisoire pour les futurs missionnaires. Mais à cette âme indomptable, sur laquelle le succès n'a pas plus de prise que l'échec, le démon réserve encore le piège le plus subtil, le plus insidieux, la tentation la plus redoutable pour l'avenir d'une œuvre dont elle entraînerait la ruine complète et immédiate — assaut suprême, épreuve des âmes parfaites : la tentation de la solitude.

Quel saint ne l'a connue ! Qu'on se rappelle les célèbres « fuites » du Curé d'Ars : oh ! oublier le monde et son train, et aller, derrière les murs d'un cloître, « pleurer sa pauvre vie » ! Le restaurateur de la Congrégation du Saint-Esprit a connu ce mirage. Avait-il pris goût à la vie retirée, seul avec son Dieu, qu'il menait à Rome ? Ou plutôt son humilité ne lui suggérait-elle pas de laisser à d'autres une œuvre jugée trop haute pour lui ? On peut inférer l'un et l'autre d'un aveu qui lui échappera plus d'une fois dans la suite : « Quand j'étais à Rome, j'aurais vivement désiré y rester et me retirer dans quelque solitude en Italie, parce que je sens que je ne ferai jamais rien qui vaille ; j'avais et j'ai encore un grand désir de cette vie retirée » (37). Il n'a fait que par obéissance des démarches à Paris et à Strasbourg — son diocèse d'origine — pour avancer au sacerdoce. On dirait qu'il souhaite secrètement qu'elles échouent. C'est la Vierge qui va dissiper le mirage. Avant de décider quoi que ce soit, il fait à pied le pèlerinage de Lorette. Pendant ce temps les événements ont marché. A son retour une lettre est là, sur sa table, arrivée depuis plusieurs jours : on le dispensera de toute irrégularité ; l'évêque coadjuteur de Strasbourg l'attend au plus tôt pour lui imposer les mains. C'était la réponse de la Providence.

7. — *Prêtre et fondateur (1841-1852)*

A nouveau donc le décor va changer. Strasbourg d'abord — septième étape — où il se prépare aux ordres. La Neuville ensuite, près d'Amiens — huitième étape — où le bon évêque, Mgr Mioland, qui lui confère la prêtrise (1841), a préparé un berceau pour la congrégation naissante. Mais il est dit que cette destinée sera sans cesse contrariée. Le soir même de l'ordination, Mgr Mioland se voit reprocher amèrement par d'importantes personnalités de sa ville épis-

(37) *Ibid.*, II, 493.

copale, venues le trouver exprès, d'avoir ordonné un homme instable, qui ne mérite aucune confiance, et au sujet duquel sa bonne foi a été surprise. « L'orage fut si violent, a raconté un intime qui avait eu sa part de responsabilité dans l'affaire, que Monseigneur se repentit d'avoir accédé à mes désirs. Heureusement — continue le même témoin — M. Mollevaut, Maître des Novices à la Solitude, arriva de Boulogne à Amiens ce soir-là et se rendit à l'Evêché. Monseigneur lui manifeste sa grave inquiétude au sujet de notre confrère. — « Monseigneur, lui dit d'un ton pénétré le vénérable M. Mollevaut, c'est la plus belle action que vous ayez faite de votre vie » (38).

Comment va s'y prendre maintenant le fondateur pour rassembler des sujets autour de lui ? Sa méthode sera celle à laquelle on pouvait s'attendre ; « Ma grande maxime, écrit-il est que je ne suis pas chargé d'un négoce à moi appartenant, mais d'une œuvre de Dieu. Je ne suis qu'un petit et bien petit serviteur dans la maison du Père de famille ; j'attends en paix dans ce petit coin de la maison où il m'a placé qu'il lui plaise de m'envoyer de l'ouvrage et des ouvriers pour m'aider à le faire. Je me garderai bien de choisir ma besogne moi-même ; je ne crois pas l'avoir fait, c'est le Maître qui me l'a donnée. Je n'irai pas non plus enlever ses serviteurs employés dans sa maison pour leur faire faire mon ouvrage... Il n'appartient pas au dernier des serviteurs d'attirer à soi et sous ses ordres ceux qui sont occupés ailleurs. Cette pensée et cette conduite sont pour moi une source de paix et de consolations. Lorsqu'il me vient du monde je suis content de ce qu'il a plu au Maître d'envoyer des ouvriers dans ce pauvre coin de la vigne si délaissé et si nécessiteux ; s'il n'en vient pas, je me tiens en repos » (39).

Il lui en viendra, et de plus en plus nombreux. Mais Dieu veut pour lui les prémices : la première équipe de missionnaires qui part pour l'Afrique est, en l'espace de quelques mois, entièrement décimée par le climat, la maladie, le zèle imprudent et l'inexpérience de ces premiers pionniers. On entend le Vénérable murmurer, sous le poids de la douleur qui l'écrase : « C'est Satan qui a fait cela... » Et voici la leçon que tire de l'épreuve cette âme habituée à se rendre aux divines exigences : « Je vois plus que jamais que notre vie doit être une vie de sacrifice complet : il faut que nous parvenions à une telle abnégation de nous-mêmes, dans les petites choses comme dans les grandes, que nous restions impassibles devant tout ce qui nous arrive ; il faut nous attendre à toutes les peines, à toutes les privations, à toutes les souffrances, à des difficultés de tout genre,

(38) *Ibid.*, II, 423.
(39) *Ibid.*, III, 244.

rester debout devant Dieu, dans la paix, l'humilité, la douceur... ne désespérer de rien, ne nous exalter de rien, modérant notre joie dans le succès et patientant dans l'adversité; être en toutes choses calmes comme des hommes qui se reposent en Dieu seul, qui ne font que l'œuvre de Dieu, sans aucune satisfaction pour eux-mêmes... » (40).

Nous ne suivrons pas — cela sortirait du cadre de cette esquisse — le Père Libermann devenu prêtre et fondateur. Il entre à ce moment, peut-on dire, dans la grande histoire et appartient à tout le monde. L'itinéraire spirituel de cette âme admirable n'est pas achevé, certes, mais la phase des cheminements incertains semble révolue. Il arrive sur un palier, définitif, pourrait on croire... Pas encore tout-à-fait, pourtant. Le dernier acte n'est pas joué. Le tableau sur lequel le rideau va tomber — le neuvième — ce n'est pas Amiens, c'est Paris. Les jeunes gens qui viennent en nombre croissant se grouper autour de lui au Noviciat de La Neuville ce ne sont pas les *Pères du Saint-Esprit* : ce sont les *Missionnaires du Saint Cœur de Marie.* Il reste encore à cet homme de Dieu à signer de sa main, par un geste qui est bien dans la ligne de cette existence contrariée et féconde, la suppression de ce qu'il a fondé au prix de tant d'efforts : en acceptant de disparaître juridiquement pour aller se fondre dans la Congrégation du Saint-Esprit, fondée par Claude Poullart des Places en 1703, la création du P. Libermann ira infuser un sang nouveau et une nouvelle vigueur au vieil organisme qui se mourait et dont, avec le nom, elle recueillera l'héritage : la juridiction sur les colonies françaises. La « fusion » une fois opérée, l'avenir de l'œuvre assuré cette fois sur des bases solides et durables, la journée du bon ouvrier est achevée. Après avoir laissé échapper dans un dernier souffle ce mot qui résume toute sa vie : « Dieu c'est tout, l'homme n'est rien », François-Marie-Paul Libermann rend son âme héroïque à ce Dieu qui avait vraiment été le tout de sa vie. C'était en la fête de la Purification, le 2 février 1852.

*
* *

Quelle étrange destinée ! A en repasser les principales étapes, comme nous venons de le faire, on dirait un homme que Dieu a décidé de lancer, d' « essayer » sur différentes pistes successives. Il l'y laisse aller un temps pour éprouver sa foi, puis lui barre la route. Chaque fois, l'âme partagée entre une incertitude douloureuse et une paix qui n'est pas de ce monde, il en prend une autre ; chaque fois il s'enfonce d'un degré dans l'humilité et fait un bond

(40) Maurice Briault : *Le Vénérable Père F. M. P. Libermann*, p. 453.

vers les cimes de l'héroïque abandon. Par une série d'échecs humains, qui sont comme la rançon de la fécondité de sa vie, il arrive au seul succès vrai et profond qu'il ambitionne : se dévouer à Dieu, procurer le salut d'innombrables âmes abandonnées. Et c'est dans la lumière du prêtre et du fondateur qu'on voit s'éclairer le pourquoi de ces mystérieux acheminements : connaissance du judaïsme, qui lui a révélé l'absolu de Dieu et le néant de l'homme ; rencontre du Christ dans l'illumination de la conversion ; longue pratique de la vie intérieure, de la souffrance, de la direction des âmes de prêtres et de séminaristes auxquels il infuse cette paix de renoncement qu'il a si longuement pratiquée lui-même ; essai temporaire, chez les Eudistes, d'une règle religieuse ; expérience de vie romaine enfin et contact direct avec le cœur de l'Eglise : tout cela pour aboutir, par une fondation nouvelle, originale, à venir combler, à l'heure de la Providence, une lacune importante dans l'apostolat de l'Eglise : l'évangélisation des Noirs. Oui, vraiment, comme le dit un proverbe célèbre, Dieu écrit droit avec des lignes courbes.

Le rayonnement de cette âme profonde n'est pas près de s'éteindre. Par ses fils d'abord, il continue au loin l'œuvre qu'il a créée au prix de ses souffrances et de sa sainteté. Mais il y a plus, et c'est sur cette réflexion que nous voudrions conclure. Le Vénérable Libermann ne fut pas seulement un fondateur. Il fut un maître de la vie intérieure, un incomparable directeur spirituel. Sa disparition n'affecta pas sa seule congrégation : elle fit passer un vent de détresse sur les âmes qu'il avait conduites vers Dieu. Ecoutons cette confidence désolée d'un prêtre : « J'ai perdu un père que j'aimais au-delà de tout ce qu'on peut penser. Maintenant je me trouve abandonné, délaissé, malheureux sur la terre, errant à l'aventure, sans but, sans règle, sans guide. Lui seul m'aimait assez pour avoir pitié de moi... [Un signe de lui] m'eût envoyé au bout du monde » (41). Et cette autre : « Sa vue seule consolait et fortifiait. L'entrevoir de loin suffisait pour ranimer une âme accablée, nous l'avons tous expérimenté mille fois ». « Ses conseils frappaient comme des traits de lumière. On se demandait comment il voyait d'abord à fond ce que n'avaient pas entrevu les yeux les plus exercés » (42). Sur sa direction écrite, même unanimité : « Ses lettres étaient pour moi des oracles », déclare l'un (43). « Dès sa première réponse, dit un autre, je vis que j'avais été compris comme jamais je ne l'avais été jusque là. Il voyait plus qu'on ne lui disait et répondait même à ce

(41) *Notes et Documents*.., II, 159.
(42) *Ibid.*, I, 312 et 313.
(43) *Ibid.*, II, 194.

qu'on ne lui demandait pas » (44). « La seule lettre que j'ai de lui, écrit longtemps après sa mort un vénérable religieux, est pour moi un vrai trésor, car elle m'a servi de guide depuis 22 ans ; et après un si long temps, lorsque je la relis, je la trouve toujours aussi nouvelle, intéressante et utile qu'au commencement » (45).

En présence d'un homme qui a laissé de telles traces pendant son passage sur la terre, ébranlé des âmes à de telles profondeurs, on est tenté de partager l'étonnement de son dernier biographe : « Comment, avec une telle hauteur de vertu sacerdotale et un tel rayonnement d'influence créatrice, le Vénérable Libermann est-il encore si peu connu du public chrétien ? » (46). Qu'on nous permette au moins de souhaiter que le centenaire qui ramène aujourd'hui l'attention sur la figure si attachante du restaurateur de la Congrégation du Saint-Esprit soit pour un plus grand nombre l'occasion de faire connaissance avec ses écrits, en attendant le jour où les honneurs des autels viendront, s'il plaît à Dieu, lui assurer dans toute l'Eglise le rayonnement spirituel que ses fils ne sont pas les seuls à désirer pour lui.

Rome, 2 février 1952. Jacques-Paul MARTIN.

(44) *Ibid.*, II, 163.
(45) *Ibid.*, I, 315.
(46) Maurice BRIAULT : *Le Vénérable Père F. M. P. Libermann*, p. 461.

NOTES CRITIQUES

I. — SUR LE *BREVE COMPENDIO*, LA DAME MILANAISE ET A. GAGLIARDI

De récents ouvrages, comme celui de M. Petrocchi sur le quiétisme italien ou celui de M. Dagens sur Bérulle et les origines de la Restauration catholique, viennent de replacer au premier rang de l'actualité le *Breve Compendio* et les questions diverses qui s'y rattachent (1). Nos lecteurs qui ont eu la primeur des découvertes fondamentales du P. Viller et des textes inédits publiés par Mgr G. de Luca (2) ne pourront que s'intéresser aux faits nouveaux qui les complètent et qui nous sont apportés par deux substantiels mémoires donnés par le P. Pietro Pirri, S. J., l'historien bien connu, à l'*Archivum Historicum S. I.* en 1945 et 1951 (3). Ils offrent l'occasion de revoir l'ensemble du problème (4).

1. *La Dame milanaise.* Le P. Viller avait déjà recueilli et groupé nombre de renseignements sur son compte. On sait qu'il s'agit d'une jeune fille appartenant à une famille distinguée de Milan, née en 1552 et qui se fit remarquer très tôt par des dons exceptionnels de nature et de grâce, en particulier les faveurs extraordinaires, extases et

(1) M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Rome, Storia e litteratura, 1948, in-8°, 215 p. — J. Dagens, *Bérulle et les origines de la Restauration catholique* (1575-1611), Paris, Desclée De Brouwer (1952), in-8°, 457 pages.

(2) M. Viller, *L'Abrégé de la perfection de la Dame Milanaise*, RAM, XII, janvier 1931, pp. 44-89 (V). — G. de Luca, *Quelques manuscrits romains sur Gagliardi* (Notices et extraits). *Ibid.*, avril 1931, pp. 142-452 (L).

(3) P. Pirri, S. J., *Il P. Achille Gagliardi, la Dama milanese, la riforma dello Spirito e il movimento degli zelatori* dans *Archivum historicum S. I. XIV*, 1945 (paru en 1946), p. 1-72. — Idem, *Il « Breve Compendio » di Achille Gagliardi al vaglio di teologi gesuiti*, *ibid.*, XX, 1951, pp. 231-253.

(4) Je laisse de côté les travaux sur les sources ou sur l'influence. Cf. la bibliographie dans Dagens, pp. 413-415.

révélations, dont elle devint l'objet (5). Elle s'appelait Isabella Christina Lomazzi mais comme elle s'occupa longtemps d'un de ses oncles malade, dont elle tenait la maison, elle prit bientôt le nom de celui-ci, qui l'avait adoptée et qui s'appelait Berinzaga (déformé souvent en Bellinzaga) (6). Elle fréquentait l'église de Saint-Fidèle qui avait été attribuée aux Jésuites en 1567 par saint Charles Borromée avec l'édifice qui devint leur maison professe. C'est peu après, vers 1569, qu'Isabella devint la dirigée des Pères, qui s'en occupèrent avec beaucoup de sollicitude et non sans être plus d'une fois embarrassés par les problèmes que posaient ses prophéties et révélations (7). Cela finit par susciter des critiques qui furent portées jusqu'aux oreilles du T. R. P. Général de la Compagnie qui était alors Everard Mercurian, peu favorable à tout ce qui sortait des voies ordinaires. Il importait d'y voir clair. Le P. Sebastiano Morales fut donc envoyé en 1579 à Milan avec des consignes, précises et sévères, pour examiner la conduite d'Isabelle alors âgée de vingt-sept ans. Le résultat tout-a-fait inattendu fut non seulement la justification la plus éclatante et la plus entière mais, fait absolument insolite, l'admission de la Berinzaga à passer sous l'obédience de la Compagnie qui la prenait désormais en charge comme sa fille (8). Cela ne

(5) V. pp. 73-88 ; L. 142-143 (texte de Gagliardi).

(6) Sur son sens, cf. *Gagliardi* dans L., p. 142 : « Detta Isabella et Christina, di cognome Lomazzi da canto del Padre ma per esser stata adottata da un zio fratello della Madre piglio il cognome di Berinzaga ». Ce texte cité par L. n'est pas d'accord pour la graphie du nom avec ce qu'écrit le P. Viller, qui justifie sa préférence pour la graphie Bellinzaga (p. 73, n. 43) par cet argument : « Je m'en tiens à l'orthographe *admise par Gagliardi*, pour le nom d'Isabella Christina, c'est le plus sûr ». La graphie Berinzaga est adoptée par les auteurs italiens modernes, G. de Luca, Pirri, Petrocchi, comme conforme aux textes de l'époque les plus accrédités et doit prévaloir sur celle de Bellinzaga qui apparaît comme une déformation. Voir par exemple le texte d'Aquaviva (P p. 51), qui donne Berninzaga, cf. V. n. 42 et 43 ; pour le nom de Rabia, P. n. 3 n. 21. Je n'ai pas vu d'explication proposée pour le nom de Confaloniera, qui lui est aussi parfois attribué. Sur ce point et en général ce qui se rapporte aux relations de la « Dame » avec la ville de Milan, on peut espérer de bons résultats des recherches que pourraient entreprendre quelques érudits milanais.

(7) Cf. le texte de Gagliardi cité par L. 142 ; il écrit en 1585 : « Sono sedici anni che li Padri della Compagnia di Giesù in S. Fedele in Milano hanno havuto cura d'un anima alla quale il Signore ha conceduto doni grandi et gratie singolari ». En 1585, Isabelle avait dépassé trente-trois ans.

(8) Sur ce premier épisode du temps de Mercurian, en 1579, voir le texte de Gagliardi, L, 143 : « et con autorità del detto Padre Everardo,

changea d'ailleurs rien immédiatement à la méthode rude de direction qui lui était jusqu'alors appliquée et qui avait bien souvent donné l'occasion de constater le sérieux de son obéissance et de son humilité (9).

2. *Origines du Compendio.* Sur ces entrefaites, en 1584, fut nommé supérieur de la maison professe un des spirituels les plus réputés de la Compagnie de Jésus d'alors : le P. Achille Gagliardi (10), avec mission spéciale d'assurer la direction de la Berinzaga et de recueillir ses enseignements (11). Il déclare lui-même que ce ne fut pas sans répugnance qu'il accepta la mission et qu'il attendit même trois mois pour se mettre à l'œuvre. Mais il rattrapa vite le temps perdu et pendant près de quatre mois, du 1er mai au milieu de septembre, il fit faire à Isabelle les Exercices qu'elle désirait extrêmement mais selon une méthode à lui et avec des particularités qu'il a consignées dans la *Vie d'Isabelle* écrite l'année suivante (1585) (12). Il en ressort qu'il y eut alors une étroite collaboration entre le directeur et la dirigée et que, laissant tomber toutes ses objections, Gagliardi se mit à recueillir désormais avec un soin extrême les moindres paroles de celle en qui il reconnaissait une mission extra-

oltre le cure che sin all'hora i Padri havevano havute di lei (il P. Morales) l'accetto per figlia della Compagnia et sotto l'obedientia de Padri, il che alla nostra Religione e cosa rara et insolita ». Voir un supplément d'explication d'ordre familial et local, que donne à ce sujet le P. Pirri, p. 8, où il traite de cet épisode. Le P. Viller parle des vœux d'Isabella et de son attitude au cours de ces années, p. 24-36. A la suite de la visite du P. Morales, outre le directeur ordinaire d'Isabella, le supérieur de la Maison professe et le Provincial de Milan furent chargés de veiller sur la vie spirituelle d'Isabella.

(9) Cf. V, 79.

(10) V, 50, n. 5 donne son *curriculum vitae.* Il était à Milan probablement depuis 1580 et grand ami du Cardinal Borromée.

(11) Sur l'attitude de Gagliardi à l'égard d'Isabella nous disposons d'assez nombreux documents bien que la Vie qu'il écrivit en 1585 soit encore inédite (sauf divers fragments dans les études citées). On les trouvera notamment dans P (p. 57-72). Ils s'étendent sur la période de 1585 à 1601. Ils proviennent soit de Gagliardi lui-même, soit de la curie généralice, soit d'autres contemporains. Ceux de Gagliardi sont particulièrement intéressants car ils montrent jusqu'où peuvent aller, dans certains cas, les défaillances de la mémoire. Il suffit par exemple pour s'en rendre compte de comparer l'apologie de 1601 avec la lettre à Aquaviva du 7 juillet 1593, celle de Gagliardi à son frère Lodovico du 2 novembre de la même année et celle à Aquaviva du 19 décembre 1594. Comparer avec les extraits de la Vie d'Aquaviva, L, 144-145 en latin et P, 52 et 57 en italien.

(12) L, 12 ; V, 73-77 ; Apologie de Gagliardi, en 1601, dans P, 70.

ordinaire auprès de l'Eglise de son temps. Il nous parle de ces petits papiers où il consignait les dires de la Berinzaga, et qu'il classait soigneusement, sous couverture spéciale, chacun selon son sujet (13). Bientôt leur nombre fut assez considérable pour offrir matière à composition de plusieurs opuscules, écho des révélations d'Isabelle mais où, naturellement, son initiative propre conservait son rôle. C'est ainsi que furent successivement composés une *Vie d'Isabelle*, un opuscule sur les *Mystères du Christ*, un autre sur la *Divinité* et enfin le *Breve Compendio sur la perfection* où d'ailleurs il reprenait en les modifiant quelques-unes des pages de la *Vie* (14).

On voit dès lors comment il faut, avec le P. Pirri, résoudre la question d'auteur. Le livre est en très grande partie, pour le fond des idées, d'Isabella Berinzagua mais c'est Gagliardi qui l'a rédigé avec toute la part personnelle que comporte cette expression. Il n'a pas été un simple scribe au service de la voyante bien que dans sa dernière apologie il ait, semble-t-il, minimisé la part qui lui revient (15). Il est certain que, tout en s'inspirant des petits papiers qu'il avait si soigneusement transcrits et classés, il a utilisé ses propres connaissances spirituelles, pour la rédaction, qui porte dès le titre (16), son cachet personnel et tout le monde autour de lui est d'accord pour lui attribuer l'opuscule qui est bien sa légitime propriété. Une des trouvailles intéressantes du P. Pirri, répondant à la fois aux vœux et aux espérances de ses deux prédecesseurs, le P. Viller et Mgr de Luca, est celle de plusieurs exemplaires manuscrits du *Breve Compendio*, permettant de remonter aux origines mêmes de l'opuscule et aux années où il fut l'objet de si vives discussions (17).

(13) Voir dans l'Apologie de 1601 (P. 70) le témoignage de Gagliardi très important pour la question d'authenlicité : « I scritti presentati et notati nel vivae vocis oraculo io solo li ho fatti, cavandoli da lei (Isabella) in scritto e a bocca per mie cartuccie molte, ch'erane altre volte legate insieme et con le loro coperte ma finiti questi scritti le ho bruciati.

(14) P, 9-15 ; V, 80-84, avec une déclaration à confronter avec celle rapportée à la note 13 précédente.

(15) P, 70-71, au sujet de certaines allusions strictement personnelles qu'il avait eu l'intention de faire disparaître du texte définitif.

(16) Le mot Compendio est un terme cher à Gagliardi qui l'utilise dans un de ses premiers ouvrages édités à Milan, en 1584 ; *Catechismo della fede catholica, con un compendio per Fanciulli* (Sommervogel s. v. Gagliardi, t. III, c. 1096, n. 2). Voir d'autres exemple dans L 5 (deux fois) et 49-50 où est discuté le sens de l'expression : proprio compendio, déjà signalée et étudiée par Viller, p. 71.

(17) D'après les détails qui vont suivre, l'existence du *Breve Compendio* est antérieure non seulement à l'année 1593 (Viller, 85), mais à l'en-

3. *Difficultés. Examen de 1588 et mission de L. Maggio.* Ces opuscules, en dépit de ce que Gagliardi nous assure sur le soin qu'il mit à les tenir sous clé, et par suite même de l'enthousiasme sans borne de l'auteur pour la doctrine de sa pénitente, ne tardèrent pas à se répandre dans les cercles favorables à la visionnaire mais aussi, par suite de certaines idées et des formules insolites mises en avant, à susciter de vives contradictions (18).

Les écrits furent envoyés à Rome pour être sérieusement examinés. Aquaviva les remit aux mains des meilleurs théologiens, avant même le retour de Maggio à Milan. Si nous en croyons Gagliardi, dans son apologie de 1601, l'examen aurait été absolument favorable ; il cite avec une satisfaction visible l'approbation que lui donnèrent alors des hommes comme Tolet, qui n'était pas encore Cardinal, Tucci, Tyrius, Augustin Giustiniani et d'autres. Mais un document autorisé entre tous puisqu'il est de la main même d'Aquaviva et daté de l'année 1588, signale d'expresses réserves formulées par les examinateurs et la nécessité exigée par eux de corriger et de faire disparaître certaines expressions (19).

Peu après, une dénonciation, avec menace d'aller plus loin, si on n'y donnait pas la suite convenable, fut envoyée en 1588 au P. Claude Aquaviva alors général. Elle portait sur toute la manière de traiter avec la Berinzaga, les visites incessantes qui lui étaient faites et sur sa doctrine. L'urgence parut telle au P. Aquaviva qu'il écrivit au P. Laurent Maggio, qui s'était rendu à Turin, après avoir fait la visite canonique de la maison professe de Milan, de revenir dans cette ville, sous un prétexte quelconque, et de s'y livrer à une enquête approfondie sur les faits et les doctrines incriminés. Cette

quête de 1588. Tout ce qui est dit par Viller (p. 49-63) et, à sa suite, par De Luca (p. 149-150) sur l'attribution tardive à Gagliardi est à modifier l'ouvrage dès 1588 étant attribué officiellement à Gagliardi et reconnu par lui comme son œuvre dans les conditions exprimées ci-dessus.

(18) Le P. Pirri fait connaître jusqu'à sept manuscrits du *Breve Compendio* appartenant à la fin du XVIe siècle ou au début du XVIIe et faisant tous partie des Archives de l'Université grégorienne (Que ne peut-on espérer de recherches méthodiques dans les autres dépôts !). Cinq ont servi de base aux éditions ordinaires, après avoir été revus et corrigés probablement sous les yeux du Père Gagliardi. L'un est même l'exemplaire qui a servi, au P. Tucci, pour l'examen dont il est question dans le texte ; les autres quatre sont antérieurs aux corrections suggérées par Tucci. Celles-ci ont été exécutées dans les deux autres exemplaires, en dehors des cinq signalés. Ils contiennent divers passages assez différents du texte imprimé. Il y aura donc du travail pour celui qui voudra se charger de préparer l'édition critique du *Breve Compendio.*

(19) P, pp. 9-15 (en désaccord avec Viller, pp. 84-85).

fois encore l'enquête fut favorable et l'anonyme, reconnu à son écriture, fut l'objet d'un procès comme calomniateur et chassé de la Compagnie. Des mesures cependant furent prises pour obvier désormais plus sérieusement aux indiscrétions incontestables des visites et des entretiens, réservés désormais aux supérieurs directement intéressés (20).

4. *Examen de 1591.* Le calme fut ainsi rétabli mais pas pour longtemps. Deux ans après, en 1590, au cours de la Congrégation provinciale réunie à Milan en vue de choisir les délégués à la Congrégation générale extraordinaire convoquée sur l'ordre de Clément VIII, un P. Vanino, prédicateur bien connu par son zèle et ses succès apostoliques, notamment chez les protestants de Val Perosa, s'éleva publiquement avec force contre la propagande faite aux livrets de Gagliardi et en dénonça les erreurs. L'affaire fit grand bruit et fut portée devant le P. Général. Celui-ci blâma l'intervention de Vanino comme inopportune à l'endroit où elle s'était produite mais estima qu'il y avait tout de même lieu à procéder à un nouvel examen. Il se fit donc envoyer avec l'opuscule incriminé, qui n'était autre que le *Breve Compendio,* les critiques formulées par Vanino. C'est à ce nouvel épisode que le P. Pirri consacre son article de 1951, ayant eu la chance de découvrir les pièces du procès. Elles sont d'un très grand intérêt non seulement pour la question du *Breve Compendio,* son attribution formelle à Gagliardi, l'orthodoxie de sa doctrine, mais pour l'histoire de la spiritualité en général et du préquiétisme en particulier. Vanino extrait du *Compendio* douze propositions condamnables selon lui et qui portent sur les diverses parties de l'opuscule ; mais tout particulièrement sur le troisième degré d'union avec Dieu et le rôle de la volonté qu'il y trouve réduit à l'excès. Tucci spécialement chargé de ce nouvel examen y apporta une modération et une objectivité remarquables. Il met en relief le défaut principal de l'argumentation de Vanino et de sa méthode qui détache des propositions et leur attribue une valeur absolue sans tenir compte du contexte qui les explique. Il n'a pas de peine à montrer l'innocuité de certaines des théories incriminées, tout en suggérant certaines améliorations pour éviter de fausses interprétations et aussi, quoique assez rarement, certaines doctrines inadmissibles. En somme l'opuscule pouvait, moyennant quelques retouches, obtenir un laissez-passer (21).

5. *Les isabellistes. La condamnation finale.* Mais par la faute du P. Gagliardi et de Madonna Isabella, qui ne sut pas échapper à

(20) P, pp. 15-21 ; V, 80-81.

(21) Apologie de 1601 dans P, p. 70; le récit de l'incident; *ibid.*, P, pp. 15-21.

la tentation, trop commune aux visionnaires, de se poser en réformatrice et à l'influence de certains milieux, cette dernière victoire devait être sans lendemain et finalement se changer en complète déroute (22). Déjà en effet battait son plein ce nouveau mouvement réformiste au sein de la Compagnie de Jésus qui entraînait certains Pères espagnols et français à vouloir bouleverser l'Institut et sous couleur de retour à la perfection à ruiner le pouvoir du général et à nationaliser l'Ordre. En Italie aussi le mouvement connut son heure d'intensité, sous l'influence en particulier de Jean Pierre Maffei. Une sorte de conjuration secrète s'organisa qui chercha à s'assurer le patronage du vénéré spirituel qu'était Gagliardi. En dépit de ses dénégations quelque peu intéressées, il semble bien qu'il se laissa aller trop facilement à écouter les doléances et à encourager l'action des réformistes et qu'il trouva dans les révélations d'Isabella un encouragement à marcher dans cette voie. Malgré lui, sans doute, il fut considéré comme un des protagonistes du mouvement.

La Congrégation générale de 1593 ayant pleinement assuré la victoire d'Aquaviva sur ses adversaires, il lui fallut se mettre énergiquement à l'œuvre du rétablissement de l'ordre et de la paix, d'autant plus que les réformistes ne se considéraient pas comme définitivement désavoués. On pourra lire dans l'article du P. Pirri (23) le détail de ces intrigues qui se prolongèrent de 1593 à 1601, et dans lequel je ne puis entrer. On y admirera la fermeté en même temps que la bonté caractéristique d'Aquaviva, à l'égard de Gagliardi et de Madonna Isabella. Gagliardi dut finalement quitter Milan pour gouverner comme Recteur le Collège de Brescia (1595-1599), puis la maison professe de Venise. Il lui fallut interrompre toute relation épistolaire avec son ancienne dirigée, elle-même invitée à vivre désormais dans le silence et le recueillement. L'un et l'autre donnèrent à cette occasion, malgré des difficultés sans cesse renaissantes, des preuves de leur solide attachement à la volonté de Dieu mais, comme la faction des « isabellistes » faisait toujours parler d'elle, Aquaviva jugea que le moment était venu d'en finir (24) Il fit, au début de 1601, recueillir à travers les provinces de Milan et de Venise tous les exemplaires des opuscules isabelliens œuvre de Gagliardi, les remit pour examen, conformément à la décision du

(22) Cet épisode est le sujet traité dans le second mémoire du P. Pirri, pp. 231-243, avec des documents connexes : note de Vanino, 244-245 ; réponse du P. Tucci, 245-252 ; texte du chapitre final du *Compendio* corrigé selon les indications de Tucci, 252-253. Déjà dans l'article de 1945, un court récit, pp. 21-23.

(23) P, pp. 24-34, renouvelle complètement la question sur laquelle Viller avait déjà donné quelques indications, pp. 82-87.

(24) P, pp. 34-48 et 49-51.

Pape Clément VIII, au cardinal Bellarmin dont le jugement fut extrêmement défavorable. Le Pape déférant au désir qui lui fut exprimé de ne pas mêler l'Inquisition à cette affaire y consentit, se chargea lui-même d'indiquer par un *Vivae vocis oraculo*, transmis par Bellarmin, ce que devaient accepter Gagliardi et Isabella pour éviter des mesures plus sévères. L'un et l'autre, avec leur vertu coutumière, acceptèrent pleinement les décisions qui leur furent communiquées. Isabella, qui devait vivre jusqu'en 1624, tout en continuant à profiter des directions spirituelles de la Compagnie rentra dans la voie de la spiritualité commune et Gagliardi, jusqu'à sa mort, le 6 juillet 1607, se remit à la composition des livres que lui avait demandés Aquaviva et qui avaient pour objet les *Exercices* et l'Institut de la Compagnie. Le *Breve Compendio* ne devait être mis expressément à l'*Index* qu'un siècle plus tard, par décret du 17 juin 1703. Il en a été effacé seulement en 1900.

Ferdinand Cavallera, S. J.

(25) P, pp. 51-57 : la Condanna.

II. — DOM CLAUDE MARTIN ET SA « RETRAITE AUX SUPÉRIEURS »

Poursuivant mes recherches sur la spiritualité mauriste, j'examinais tour à tour les manuscrits du vieux fonds de Saint-Germain-des Prés conservés aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale de Paris, quand j'avisai l'un d'eux dont le titre assez singulier me fit silencieusement sourire : *Le Pasteur solitaire.*

Le Pasteur solitaire! Que c'est bien dans l'esprit du temps! Sans doute quelque idylle du genre bucolique, un poème champêtre en prose ou même en vers, quelque toile à la Watteau? Car enfin, à quoi peut donc bien rêver un pasteur solitaire sinon à sa pastourelle? et pour qui a-t-il bien pu écrire, sinon pour sa douce bergère?

Mais que pouvait bien faire sur les rayons plutôt austères de la vieille abbaye parisienne cette pastorale? Par acquit de conscience je voulus voir l'ouvrage. Au Grand Siècle, on ne sait jamais! Quand les titres ne sont pas trop longs, vous en disant bien plus qu'on n'en demanderait, ils sont souvent déconcertants. Et puis le manuscrit provenait de Saint Germain : il valait bien un moment d'examen. Je le demandai donc en communication. Bien m'en prit!

Dès le début une table, une table à très courtes lignes : deux mots en général, dont le premier est presque toujours « Dieu » : *Dieu est*, *Dieu esprit*, *Dieu simple*... Et cela se poursuit : *Dieu vivant*, *Dieu parfait*, *Dieu saint*... Et cela continue : *Dieu aimant* et puis *Dieu aimable... Dieu fort*, *Dieu doux... Dieu miséricordieux*... Trente titres ainsi alignés, dont pas un ne soit attachant, dont pas un ne soit engageant.

Mais alors, il y a erreur! C'est cela *Le Pasteur solitaire?* Eh bien oui! Et pour lever l'énigme il suffit de se reporter au titre intérieur de l'ouvrage, le vrai, complet celui-là et prolixe à souhait; il y en a plein une page :

Le Pasteur solitaire
ou
Retraite
pour les Prélats, Pasteurs, Supérieurs
et toutes personnes qui sont
chargées de la conduite
des âmes
Par un Pasteur solitaire
1686

Désormais tout s'explique ! Le « Pasteur », c'est le Supérieur, tout Chef ayant charge d'âmes ; c'est tout Prélat ayant à exercer la charge pastorale. En cela rien de bien nouveau ; il suffisait d'y penser : à l'époque où fut composé cet écrit, il y avait déjà quelque onze siècles que saint Grégoire-le-Grand avait composé son *Pastoral*, ou *Regula pastoralis*. Quant au Pasteur « solitaire », c'est donc tout simplement le Pasteur en retraite, le Pasteur qui s'isole un temps pour reprendre conscience de ses obligations, pour s'examiner devant Dieu sur la façon dont il s'en acquitte, tout prêt à s'amender s'il venait à discerner dans son gouvernement quelque acte ou quelque tendance qui ne fût pas vraiment selon Dieu.

Dieu, de fait, voilà le modèle ! Et dès lors, vers qui orienter plus opportunément les réflexions d'un ministre de Dieu que vers Dieu lui-même, vers la contemplation de son être et de ses perfections? Beaucoup sans doute y ont pensé, mais peu — c'est bien certain — avec autant de profondeur que celui qui, cherchant à rester inconnu, n'a voulu être, pour ceux qui le liraient, que l'un d'entre eux, « un Pasteur solitaire ».

Grâce à Dieu cependant l'anonymat n'a pas été gardé.

Il est levé, dans notre manuscrit même, où sur la page de titre, au bas de celui-ci, une main différente mais fort peu postérieure a écrit :

Composé par le Rd P. D. Claude Martin

Dom Claude Martin ! A la seule lecture de cette attribution le cœur tressaille de joie. Dom Martin, l'un des grands chefs s'il en fut de la Congrégation de Saint-Maur, l'un des plus saints aussi ! Dom Martin le bénédictin, le digne enfant du sacrifice de Marie de l'Incarnation, l'ursuline apôtre du Canada !

Mais que vaut cette indication de notre manuscrit ? Elle est confirmée, et très directement, par dom Martène lui-même, son disciple aimant et fidèle. Dans la rédaction originale de sa *Vie* qui existe toujours (1), il énumère un certain nombre des œuvres du maître publiées de son vivant, et poursuit :

« Il en avoit composé plusieurs autres qui auroient bien mérité de voir le jour, et qui auroient esté d'une grande instruction pour les religieux et pour les Supérieurs : mais il estoit si humble qu'il a mieux aimé les tenir dans l'obscurité que de les produire ; et, à l'entendre parler, tout cela n'estoit bon qu'à faire des cornets d'épices. Nous n'aurions pas mesme ceux dont je viens de parler, si l'obeissance qu'il devoit à ses Supérieurs et le respect qu'il avoit

(1) Manuscrit *1442* de la Bibliothèque de la ville de Tours.

pour la mémoire de sa pieuse mère ne l'avoient obligé de nous en faire part.

« Il faut mettre au nombre des ouvrages qui n'ont point vu le jour les *Reflections morales sur la Regle de Nostre Bienheureux Pére S. Benoist pour servir de Méditations*, qu'il fit à la prière du Très Révérend Père Dom Vincent Marsolles, qui en faisoit l'estime qu'elles meritoient, et qui le pressat (*sic*) assez de les faire imprimer : mais il ne pût jamais luy persuader, et il ne voulut pas user de violence ny de son autorité pour l'y contraindre. Il les donna a defunct Dom Joseph Mege qui n'en fit pas l'usage qu'il devoit (2), et aujourduy je ne scay ce qu'elles sont devenües. Il composa de plus un livre qui a pour titre *Le Pasteur solitaire* qui contient trente méditations sur les attributs de Dieu pour servir dans une retraitte de dix jours aux Prelats, pasteurs, superieurs et tous ceux qui ont charge d'âme, dans lesquels il fait voir que comme les Pasteurs tiennent la place de Dieu sur terre et qu'ils participent à son autorité ; aussy ils doivent participer a ses perfections divines. Il descrits admirablement bien tous les devoirs des pasteurs et des superieurs, et c'est a mon avis le meilleur ouvrage qui soit sorti de sa plume, ou en faisant le portrait des obligations de ceux qui ont charge d'ame, il s'est depeint luy mesme au naturel, car on ne voit rien dans tout cet ouvrage, qui comprent tout ce qui peut rendre un superieur accompli, qu'il n'ayt prattiqué dans un souverain degré de perfection » (3).

Impossible, à coup sûr, d'être plus explicite.

De première main, le témoignage de dom Martène est aussi de première valeur. Nul plus que lui n'a mieux connu le maître. Ce témoignage direct confirme donc de la façon la plus expresse l'indication fournie par notre manuscrit. Tant que vécut son auteur, jamais donc *Le Pasteur solitaire* ne fut livré aux presses, et pas davantage après sa mort : on peut en croire dom Martène, lui qui en faisait si grand cas. On peut en croire aussi Henri Bremond qui,

(2) On notera l'emploi, commun au XVII[e] siècle, de l'imparfait pour le conditionnel : *devait* pour *aurait dû*.

(3) La vie de dom Claude Martin, telle qu'elle a été publiée au XVII[e] siècle, n'est qu'une édition truquée et édulcorée de cet original de dom Martène, manuscrit *1442* de la Bibliothèque de la ville de Tours. Voici le titre exact sous lequel elle a paru chez Masson, à Tours, en 1697 : *La vie du vénérable Père Dom Claude Martin, Religieux bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, décédé en odeur de sainteté au monastère de Marmoutier le 9 du mois d'août 1696, écrite par un de ses disciples.* L'ouvrage a été réimprimé à Rouen l'année suivante, chez Behourt. Une réédition intégrale et fidèle de l'original de dom Martin s'imposait : elle est actuellement en préparation.

informé par la *Vie*, en put savoir au moins le titre, mais n'en connut jamais le texte. Voici d'ailleurs ce qu'il dit : « Sur les ouvrages de Dom Claude lui-même, publiés ou inédits, cf. *La Vie*, pp. 121-136. Parmi les inédits, signalons les *Conférences ascétiques* et le *Pasteur solitaire* (méditations à l'usage des prélats et des supérieurs) qu'on retrouverait peut-être dans les papiers de Saint-Germain » (4).

Ces lignes m'ont paru piquantes, tombant sous mes yeux quelques jours seulement après que la Providence m'eût mis entre les mains le manuscrit original du *Pasteur solitaire*. Il eût donc suffi à Bremond de pousser l'enquête comme je l'avais fait moi-même, « dans les papiers de Saint-Germain », pour voir un jour apparaître, à un tournant du chemin, *Le Pasteur solitaire* réputé perdu.

Le manuscrit retrouvé, sa publication s'imposait (5).

***

Le codex *17063* du fond français de la Bibliothèque Nationale de Paris, qui comprend 146 feuillets de 200 mm. sur 292, est un recueil artificiel où se trouvent réunis, sous une même reliure cartonnée, trois manuscrits différents qui ne sont même pas contemporains.

1° fol. 1-23, une série d'extraits de la Sainte Ecriture, rangés par ordre alphabétique des sujets : *actio*, *afflictio*, *ambitio*, *amor*, etc. ;

2° fol. 24-145, *Le Pasteur solitaire*, daté de 1686 ;

3° fol. 146, la relation par dom Jean-Baptiste Bonnaud, moine de Saint-Germain-des-Prés, d'un miracle eucharistique arrivé à dom Placide Porcheron, bibliothécaire de l'abbaye. Selon cet écrit, daté du 11 mars 1743, le miracle en question aurait eu lieu cinquante ans plus tôt, en 1693.

Nous n'avons à nous occuper ici que du second de ces écrits, *Le Pasteur solitaire*.

Le plan en est fort simple :

au folio 24 recto, le titre ;

au folio 25, recto et verso, la table des matières ;

(4) H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, Bloud et Gay, t. VI (1922), p. 213, note.

(5) Au moment où paraîtront ces pages, l'édition du *Pasteur solitaire* viendra de sortir, sous le titre de *Perfection du Chef :* un volume de LXXX-268 pp. avec trois planches hors-texte. Le présent article a reproduit substantiellement une partie de la Préface. C'est au texte de cette édition que nous renverrons toujours au cours des pages qui suivent, comme plus accessible désormais pour l'ensemble des lecteurs que le manuscrit original de la Bibliothèque Nationale (Librairie Alsatia ou directement dom Hesbert).

tout le reste, du folio 26 au folio 145, contient les trente méditations, distribuées sur autant de quaternions, dont les huit pages sont ou non utilisées, selon que le texte est plus ou moins long ; en sorte que, par conséquent, chacune des méditations commence régulièrement au début d'un nouveau quaternion.

Cette organisation si régulière a d'ailleurs été l'occasion de quelques erreurs au moment de la reliure. D'une part, les cahiers correspondant aux méditations XV et XXX ont été intervertis; d'autre part, la méditation XIII, oubliée à sa place, a été reportée tout à la fin de la série. L'ordre normal est d'ailleurs bien facile à rétablir, tant en raison de la numérotation des méditations elles-mêmes, que des indications fournies par la table des matières.

Chacune des méditations est régulièrement divisée en trois points. L'une après l'autre, les perfections divines y sont contemplées en Dieu même ; et puis, sans transition, ce faisceau de lumière divine est aussitôt porté sur le Pasteur, pour éclairer sa conduite et mettre au besoin en pleine clarté ses défaillances. Un *Abrégé* conclut chaque méditation, résumant la doctrine qui vient d'être exposée, en des formules souvent heureuses et d'un tour parfois tout nouveau.

Ce manuscrit du *Pasteur solitaire* est certainement l'original. Il suffit, pour s'en assurer, d'en comparer l'écriture à celle d'autres œuvres de dom Claude Martin, en particulier à ses lettres.

Cet original a été revu, et par dom Martin lui-même. En le relisant, il s'est aperçu de l'oubli de certains mots ou de quelques membres de phrase ; de sa main il a remédié à ces distractions sous sous forme d'additions marginales, lesquelles ont donc toujours pour but d'améliorer le texte. Cette remarque est importante pour décider de la leçon à adopter lorque le texte présente des reprises sous forme de quelque changement apporté à la leçon première, et même quand celle ci était satisfaisante en soi. Il est bien clair que les dites corrections, faites par l'auteur même revoyant sa rédaction première, ont seules titre à être retenues par l'éditeur.

***

Ce qui frappe tout de suite dans cet écrit, c'est, en même temps que la très large et profonde information de son auteur, le caractère vraiment très personnel qu'il a su donner à son œuvre.

A chaque instant la Sainte Ecriture est évoquée sous sa plume, mais plus souvent sous forme d'allusions et de réminiscences que de citations proprement dites. On sent que le texte sacré se présente spontanément à son esprit, intégré dans sa rédaction.

Il en est de même de quantités de notions philosophiques et

théologiques que l'on sent sous-jacentes, en sorte qu'elles constituent l'ossature très solide de ses développements. Mais jamais n'apparaît sous sa plume quelque chose qui tiendrait d'un procédé scolaire, encore moins d'un étalage pédant.

Le plus singulier est peut-être son attitude vis-à-vis des Pères de l'Eglise. Il les connaît certes à fond et les aime, lui qui fut l'initiateur de tant de ces grandes éditions mauristes. Tout nourri de leur substance, il ne les cite pourtant presque jamais expressément. En l'espace de trente méditations d'une huitaine de grandes pages chacune, on ne trouve, en tout et pour tout, qu'une demi-douzaine de noms, mentionnés chacun une seule fois : Tertullien (p. 37), saint Augustin (p. 88), le pseudo-Denys, cité deux fois mais dans le même sens (pp. 36 et 215), saint Benoît (p. 6), saint Grégoire (p. 253) et saint Bernard (p. 19).

Ceci pour les écrivains ecclésiastiques. Quant aux auteurs profanes, on n'en trouve mentionné qu'un seul : Hermès Trismégiste (p. 36).

Ces quelques citations ne sont d'ailleurs jamais ni bien longues ni tout à fait textuelles ; on peut même dire, comme pour l'Ecriture, que ce sont des réminiscences plus que des citations.

*
* *

Une question se pose maintenant : Qu'est-ce au juste que cet écrit ? — Une retraite, dit le titre. Mais encore ? Car enfin il y a retraite et retraite. On peut en faire en groupe ou en particulier, on peut en faire en entendant prêcher ou bien en gardant le silence. Quel est le genre de celle-ci ? — A d'aucuns la question paraîtra superflue. Une retraite « pour les Prélats, Pasteurs, Supérieurs. . », qu'est-ce donc autre chose qu'une série d'exercices en commun où tous se sont groupés afin qu'on leur rappelle les grands devoirs de leur charge, les invitant à s'examiner eux-mêmes sur la façon dont ils s'en acquittent ? C'est, à n'en pas douter, le type même de la retraite en commun, de la retraite prêché, de la « retraite pastorale ».

Tel n'est pourtant pas notre avis.

Et tout d'abord, si on lit bien le titre. il est clair qu'on a là l'œuvre d' « un Pasteur solitaire ». Qu'est-ce à dire, sinon qu'à l'origine cette retraite a été celle d'un isolé, ayant éprouvé le besoin de se recueillir quelque temps, seul avec lui-même ou plutôt seul avec Dieu, pour se remettre en face de ses obligations, pour remédier aussi aux défaillances qu'il pourrait ainsi constater dans son propre gouvernement.

En second lieu — toujours à s'en tenir au titre, — dom Claude Martin, ayant expérimenté par lui-même le bien qu'il avait pu tirer

de cette façon de faire, a eu l'idée de consigner par écrit ses propres réflexions. En vue de les publier ? C'est fort peu probable : dom Martène nous l'a dit très expressément. Mais alors ? D'abord sans doute pour y revenir lui-même à l'occasion ; mais aussi dans l'espoir que ces méditations pourraient bien quelque jour servir à d'autres. La haute charge qu'il exerçait à Saint-Maur lui avait fait toucher du doigt combien il était capital pour les monastères d'avoir à leur tête de bons Supérieurs, des Supérieurs qui fussent vraiment ce qu'ils devaient être : comme un reflet de Dieu lui-même. A ceux d'entre eux qui se confiaient à lui, dans l'ordre ou en dehors de l'Ordre, il pourrait à l'occasion communiquer ces pages, et les inviter à les méditer. « Méditation », tel est en effet le terme qu'il emploie lui-même ; et — nous pouvons en être sûrs, — il s'agit là, non de méditations faites en commun, bien moins encore de méditations prêchées, mais bien de méditations solitaires, destinées à des « pasteurs solitaires » venant se mettre sous la conduite silencieuse d'un autre « pasteur solitaire ». Bref, cet écrit était destiné à des retraites *privées*.

Telle est la conclusion qui déjà se dégage de la seule lecture du titre. On aime cependant à en avoir la confirmation par l'examen du texte même.

Faites en grande partie de considérations très hautes, ces méditations ne se perdent pourtant jamais dans les nues. Elles sont au contraire, éminemment pratiques, et l'auteur ne recule pas devant des applications très précises. Fréquentes en particulier sont les apostrophes directes où il prend à partie avec une apostolique vigueur ceux qui se sont confiés à lui. Or — et le fait est assez remarquable, — ces apostrophes sont toutes au singulier ; on n'en trouve pas une au pluriel. En voici au moins quelques cas :

« Pour *élevé* que vous soyez... » (p. 5). « Vous êtes *obligé* de penser à beaucoup de choses... « (p. 68). « Vous qui êtes *élevé* en dignité... » (p. 88). « Travaillez donc à être parfaitement *réglé*... » (p. 131). « Cachez-vous *vous-même* dans votre néant, et *accablé* du poids de cette sainteté... » (p. 67). Et encore : « Dieu vous donnant la conduite des âmes, vous a *établi Docteur, Prédicateur* et *Pasteur*... (p. 209) ; tout ceci au singulier, comme d'ailleurs dans le passage suivant : « Vous devez être soumis à vos Règles, qui sont les canons et les lois de l'Eglise si vous êtes *ecclésiastique*, ou les Règles de votre état si vous êtes *régulier*... Vous devez donc vous y soumettre, parce que Dieu, vous faisant *Pasteur* ou *Supérieur*, ne vous a pas fait *Législateur*... « (p. 6).

Et l'on pourrait ainsi continuer, accumulant les citations; mais à quoi bon ? N'a-t-on pas, dans ce dernier texte même, une preuve nouvelle de ce que nous avançons ? Une retraite en commun, une

retraite pastorale surtout, suppose normalement une catégorie de retraitants fort bien déterminée : des évêques ou bien des curés, des Supérieurs religieux de tel Ordre ou de telle Congrégation. Ici rien de tel. En s'adressant à celui qui lit ces méditations, on peut lui dire : « Si vous êtes ecclésiastique... Si vous êtes régulier... » ; preuve évidente que, si la présente retraite ne s'adresse pas à un groupe mais à des particuliers, elle ne vise pas davantage une catégorie de Supérieurs plutôt qu'une autre. Aux séculiers elle convient autant qu'aux réguliers, ne les envisageant ni les uns et les autres — mais toujours en particulier — que sous l'angle de l'autorité qu'ils ont à exercer sur la part du troupeau qui leur est confiée.

Il y a là par conséquent tout un faisceau d'indices ou même de preuves qui caractérisent bien *Le Pasteur solitaire* comme destiné à des retraites *privées* de Prélats, de Pasteurs, de Supérieurs, de toutes personnes enfin ayant par leur fonction charge d'âmes. A chacun dom Claude Martin s'adresse en particulier, exactement comme s'il était seul. C'est vraiment un « pasteur solitaire » qui s'entretient ainsi d'âme à âme avec d'autres « pasteurs solitaires ». Comment dès lors ne serait-il pas écouté et compris ? Du seul fait que de son plein gré l'un d'entre eux se met à son école, d'avance il peut être assuré d'une accueillance très cordiale, beaucoup plus difficile à obtenir dans une retraite en commun, et surtout de la part de prélats, qui sont assez déshabitués de s'entendre dire en face leur fait, lors même qu'ils en auraient le plus grand besoin. Silencieusement dom Claude les aide dans ce difficile examen. En commun, chacun est si naturellement porté, lorsqu'une vérité le blesse, à penser bien vite au voisin. Ici, pas d'échappatoire : chaque vérité est pour soi, pour soi et rien que pour soi ; impossible d'y échapper.

Ainsi le vrai Pasteur qui veut se modeler sur Dieu n'aura-t-il pas de peine à trouver par ce procédé discret plus d'un point sur lequel il s'écarte de son exemplaire divin. Pour se juger lui-même, il ne lui faudra alors que de la droiture, et puis un peu d'humilité. Mais alors, les déficiences entrevues dans la vraie lumière de Dieu, c'est déjà s'en être amendé. Quel vrai profit pour le Pasteur ! Et quel profit pour son troupeau !

*
* *

Mais comment parvenir à ressembler à Dieu ? Comment même arriver à se faire à l'idée qu'on puisse parvenir à reproduire un jour le modèle divin ? Etre parfait comme le Père, c'est vite dit. Autre chose est d'y arriver... et même de s'y essayer. Il est si grand, il est si loin, il est si simple surtout ; et nous si composés, et nous si compliqués !

Le procédé pour lui ressembler ? Mais il est calqué trait pour trait

sur celui dont nous nous servons pour apprendre à le mieux connaître : diviser, fragmenter, multiplier les points de vue, consentir à faire lentement le tour du diamant divin ; bref, acquérir sur lui des notions qui soient à notre échelle, à la mesure de nos facultés. Il n'est pas d'autre procédé pour tenter de nous modeler sur l'être divin lui-même, sur son être et sur ses perfections : les contempler l'une après l'autre, comme si elles étaient distinctes ; et le faire sincèrement, et le faire cordialement. Il y a là pour les âmes des richesses incomparables. Leur avancement spirituel en dépend, dans la mesure même où, par cette contemplation, elles en arrivent comme insensiblement à se modeler sur l'exemplaire divin, à faire siennes ses mœurs célestes, et vraiment tranformées par ce mimétisme divin, à en éprouver jusqu'aux sentiments, à en reproduire jusqu'aux perfections.

C'est là sans doute l'idéal où doit tendre tout vrai chrétien ; c'est donc à deux titres l'idéal du chef. Dom Claude Martin l'a fort bien compris : tout le plan de son œuvre en dérive. Le Supérieur est le représentant de Dieu sur la terre, à l'égard du troupeau qui lui est confié. S'il veut savoir quel il doit être, s'il veut savoir comment on doit exercer le pouvoir, qu'il commence par contempler Dieu. Et puisqu'il lui faut bien diviser l'Indivisible pour avoir au moins quelques clartés sur lui, qu'il s'arrête d'abord à son être, et puis à ses perfections. Qu'il s'y arrête d'abord en homme ; qu'il s'y arrête en chrétien ; qu'il s'y arrête en théologien ; qu'il s'y arrête enfin en chef, mais en chef subordonné. Il est impossible qu'alors, dans la lumière de Dieu même, aidé du secours de la grâce, il ne trouve pas le secret de lui ressembler, avec la force de le suivre et de le suivre à la perfection.

Si l'idée directrice de cette retraite est bien simple, le plan de chacune des trente méditations qui la composent n'est pas moins aisé à saisir. En un exposé lumineux d'une magistrale doctrine, l'auteur y fait d'abord contempler Dieu lui-même, dans son être essentiel ou quelqu'une de ses perfections. Et puis sans transition, tout plein de cette lumière divine, il en projette le faisceau sur ceux qui tiennent sa place ici-bas. Cette manifestation si soudaine, en lumière parfois très crue, ne peut pas ne pas éclairer le ministre, sans doute sur ce qu'il devrait être, mais aussi sur ce qu'il est en fait. Comme tant de saints dans l'histoire, ainsi soudain illuminés par Dieu lui-même, il ne pourra pas ne pas s'extasier devant l'idéal prodigieux auquel le Seigneur daigne l'associer, mais aussi ne pas s'effrayer devant les déficiences — et, pourquoi ne pas le dire ? les fautes — qu'il ne pourra pas ne pas constater dans la clarté éblouissante de ces rayons inexorablement divins.

Il y a là matière à réflexion. L'auteur qui si souvent s'y est atta-

ché pour lui-même n'a qu'à laisser courir sa plume pour exposer la vérité et en faire l'application, d'une manière vraiment pressante où l'on ne sait ce qu'il faut le plus admirer, de la grandeur de la pensée ou de la splendeur de son expression. On lira, on savourera ces trente méditations, d'une doctrine si profonde, d'une application si pratique. Et docilement on se laissera conduire au long de ce beau chemin, où surgit à chaque tournant quelque point de vue saisissant sur des horizons infinis.

*
* *

Mais à travers ces pages denses, animant des aperçus lumineux, on aimerait à dégager, inspirant toute l'œuvre, quelques idées maîtresses qui l'animent à la fois et la caractérisent.

Qu'un Supérieur soit ici-bas le lieutenant de Dieu même, n'est-ce pas là, tout compte fait, une vérité bien commune, banale à force d'être répétée ? Tout Supérieur en a conscience plus ou moins explicitement, les inférieurs bien davantage encore. Ce n'en est pas moins un grand pas fait dans la voie de la perfection que de s'y arrêter posément, pour découvrir en Dieu lui-même le modèle sur qui s'adapter pour être un chef selon son cœur. Tout Supérieur a pu méditer à loisir sur ce thème ; il a pu le prêcher aux autres, voire même consigner par écrit ses réflexions. Chacun y aura alors imprimé sa marque, l'un insistant sur tel aspect de la question, l'autre mettant l'accent sur tel autre. En quoi l'œuvre du grand mauriste apparaît-elle originale ? Et voit-on s'en dégager nettement quelques-unes de ces idées maîtresses qui, informant toutes ces pages, donnent à sa pensée une physionomie propre, en même temps qu'elles révèlent à ceux qui la méditent le plus intime et le meilleur de l'âme de son auteur ?

Ce sont, à notre avis, au milieu de tant de belles pensées qui courent à travers ces pages, un petit faisceau d'idées dominantes — parfois exprimées, toujours sous-jacentes — qui synthétisent, c'est bien clair, dans la pensée de dom Martin, la figure du vrai et parfait Supérieur selon Dieu. On peut, nous semble-t-il, les ramener à trois, qui s'enchaînent d'ailleurs et même se commandent :

Tout Supérieur a un *Etre* propre ;
un Etre de *Médiateur ;*
et de Médiateur dans l'ordre de l'*Amour*.

*
* *

Tout Supérieur a un *Etre* propre.

Vérité peut-être étonnante pour bien des esprits même très bons, mais faussés par tant de doctrines qui semblent n'avoir d'autre but que de saper par la base le principe même de l'autorité. Sous le pré-

texte fallacieux que les Supérieurs sont choisis selon des procédés tout humains — et comment en pourrait-il être autrement à moins de révélations de Dieu ? — à beaucoup il apparaît désormais, sans qu'on cherche à les en dissuader, que l'autorité sort des urnes avec la majorité des suffrages.

Conception par trop diminuée d'une réalité pourtant si haute ! Non, le pouvoir ne vient pas d'en-bas : sa source, elle est en Dieu. Il n'y a pas ici-bas de puissance, de quelque nature qu'elle soit, qui ne vienne de Dieu lui même. Il n'est donc pas d'autorité légitime qui ne soit une émanation, une participation de l'autorité essentielle de Dieu (6). S'il appartient par conséquent aux hommes de désigner ou de déléguer la personne — et cela forcément par des moyens humains, — ils sont radicalement incapables, en groupe aussi bien qu'en particulier, de créer en fait un pouvoir dont aucun d'eux n'est lui-même l'auteur. L'autorité, c'est Dieu seul qui la donne, parce que seul il la possède en lui-même, et qu'en la confiant à un homme, il est seul à pouvoir lui donner comme un être nouveau et très particulier qui le constitue Supérieur des autres : un être de supériorité.

J'ai pour ma part été frappé lorsque, jetant les yeux pour la première fois sur *Le Pasteur solitaire* et n'ayant encore aucune idée sur ce qu'il pouvait contenir, je tombai vraiment en arrêt devant la phrase liminaire qui résume en soi toute l'œuvre : « L'Etre de Dieu », écrit splendidement dom Martin, « est proprement un Etre de supériorité... » A coup sûr c'est un « seigneur » qui a conçu cela, un seigneur du Grand Siècle, du Grand Siècle qui fut français...

« L'Etre de Dieu est proprement un Etre de supériorité ». Formule magnifique, admirablement bien frappée, et qui déjà dit tout quand on sait où l'auteur entend en venir. Car, si l'Etre de Dieu est essentiellement un Etre de supériorité, toute autorité légitime, précisément parce qu'elle est une émanation de celle de Dieu, constitue en celui qui en est revêtu un être de supériorité qui est une participation très réelle à l'Etre même de Dieu. Que le sujet soit désigné par un homme ou par une assemblée, l'un et l'autre sont aussi impuissants à créer en l'élu cet être moral en quoi consiste la supériorité. Dieu seul est à même d'opérer en lui cette vraie création.

Aussi bien est-ce jusqu'à Lui qu'il faut nécessairement remonter, si l'on veut au moins commencer à saisir ce qu'il peut y avoir de grandeur dans tout chef légitime. Ce n'est pas assez honorer son pouvoir que de le croire et de le dire « à l'image » de celui de Dieu. Il est plus et mieux que cela : quelque chose de Dieu lui-même, une

(6) C'est la doctrine très formelle de saint Paul et donc de l'Eglise : *Non est enim potestas nisi a Deo : quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt* (*Rom.*, XIII, 1).

participation étonnamment réelle à l'Etre de supériorité qui, nous dit dom Claude Martin, n'est pas autre chose en dernière analyse que l'Etre même de Dieu.

S'il est donc vrai selon l'Apôtre que, recevant le baptême, l'homme devient par le fait même participant de la nature divine, il y participe à deux titres quand l'appel du même Dieu vient à le prendre dans le rang pour en faire un chef de son peuple.

« Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam ! » Il n'est aucun fidèle qui entendant au cour de la nuit de Noël l'apostrophe si saisissante du pape saint Léon le Grand (7), n'ait eu un sursaut de fierté en prenant tout à coup conscience de sa dignité de chrétien. Belle parole certes, et que les Pasteurs aiment à rappeler. Mais ce que très peu savent sans doute, c'est que cette fière apostrophe n'est en réalité que l'extension à tous les fidèles de cette autre apostrophe qu'adressait aux Pasteurs eux-mêmes l'un des monuments les plus vénérables de l'Eglise des premiers siècles. « Agnosce, Episcope, dignitatem tuam ». Oui, Evêques, Prélats, Supérieurs ; Pasteurs d'aujourd'hui, Pasteurs de tous les temps ; prenez conscience de votre dignité, en entendant l'invitation toujours si opportune qu'adressaient il y a tant de siècle aux Evêques les *Constitutions apostoliques* (8).

A la grandeur dont Dieu les marque en les chargeant de son troupeau, il faut de fait qu'ils soient les tout premiers à croire ; à croire et puis à répondre par un surcroît de vigilance et de générosité, quand ce ne serait que pour faire honneur à leur supériorité elle-même. Noblesse oblige !

Et c'est bien là pourquoi, profondément pénétré comme il l'est de la grandeur vraiment divine de cette délégation, dom Martin se montre d'une telle exigence à l'égard des Pasteurs sur le chapitre de la perfection. Lui dont la bonté coutumière apparaît si caractéristique, on le sent sur ce point vraiment impératif, à certains moments presque dur. Mais laissons-le plutôt parler.

« Encore que le Fils de Dieu ait dit cette parole à tous les chrétiens : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait*, et que tous soient obligés de former en eux les traits de ce divin prototype — à moins qu'ils ne veuillent dégénérer de la sublime dignité d'enfants de Dieu, — les Supérieurs néanmoins et ceux qui ont la conduite des autres ont une obligation plus particulière de travailler à cette imitation ; car, outre qu'ils sont enfants de Dieu comme les autres chrétiens, ils tiennent de plus sa place, et représentent sa personne sur la terre » (p. 54). « Et comme il importe extrêmement

(7) S. Leo, *Sermo XXI, in Nativitate*, c. III : *P. L.*, t. LIV, col. 192. Les leçons du second Nocturne de Noël sont empruntées à ce sermon.

(8) *Constitutiones apostolicae*, lib. II, c. XVIII ; *P. G.*, t. I, col. 630.

qu'un inférieur reconnaisse l'autorité de Dieu dans son Supérieur afin de lui bien obéir, il n'est pas moins important que le Supérieur la reconnaisse le premier en lui-même afin de bien commander » (p. 123). « Ainsi un parfait Supérieur est le premier à honorer sa dignité en lui-même » (p. 123).

C'est fréquemment que dom Martin revient sur cette idée fondamentale. On pourrait à loisir accumuler ici les développements ; signalons-en seulement au moins un : à lui seul il donnera déjà une idée de la pénétration singulière de l'esprit de dom Claude Martin, et tout à la fois de la hauteur incomparable où sait atteindre sa doctrine.

Dom Martin avait commencé par exposer en quoi la supériorité confère à celui qui en est revêtu quelque chose qui ressemble à l'indépendance de Dieu. Mais aussitôt il apporte des précisions : « Pour élevé que vous soyez, et quelque rayon que Dieu vous ait communiqué de son indépendance et de son autorité, vous ne devez pas vous imaginer que vous soyez entièrement indépendant, ni que votre autorité soit absolue ». Et pour prouver ce qu'il avance, il en vient à énumérer quelques-unes de ces « autorités » auxquelles les Pasteurs eux-mêmes sont soumis : d'abord Dieu ; ensuite leurs propres Supérieurs hiérarchiques ; et puis leurs Règles : Règles de l'Eglise ou de l'Ordre ; et puis la raison elle-même. Ce n'est pourtant pas tout : « Vous devez enfin être soumis à votre supériorité même, qui contient en soi une loi d'éminence qui vous *oblige* d'avoir toutes les qualités convenables à votre dignité. Car, comme l'Etre de Dieu enferme une loi éminentielle qui l'*oblige*, si on peut user de ce terme, d'être infiniment sage, infiniment bon, infiniment beau, infiniment juste, infiniment miséricordieux, infiniment puissant, infiniment infini — et cette loi n'est autre que son Etre même qui *exige* que rien ne lui manque de ce qui peut rendre un être souverainement parfait ; — de même votre supériorité contient éminemment une loi qui *exige* que vous ayez toutes lee vertus propres à votre dignité : la sagesse, la prudence, la générosité, la justice, la miséricorde, la charité, la modestie ; outre celles que vous devez enseigner aux autres, qui sont l'humilité, l'obéissance, la patience, la douceur, la modestie ».

Et il conclut, avec une autorité magistrale : « Vous voyez par là que dans votre supériorité vous avez plus de Supérieurs que vous ne vous l'imaginiez. Examinez-vous par rapport à tous, et voyez s'il n'y en a point quelqu'un à qui vous refusiez l'obéissance ! » (pp. 5-7)

*
* *

Tout Supérieur en tant que tel a donc un être propre, un être moral de supériorité, qui est créé en lui par Dieu.

Cet être — et c'est ici la seconde grande idée sur laquelle insiste constamment dom Martin — est un être de *Médiateur.*

S'il est de fait très légitime d'envisager le Supérieur dans la dignité qu'il a en lui-même et les obligations qui en résultent, il est non moins incontestable que cet être ne lui est donné qu'en fonction du plus grand bien des autres. Il n'est pas Supérieur pour lui-même, et pour exercer à sa fantaisie un pouvoir purement humain. Par tout son être il est un intermédiaire, Médiateur qualifié entre le ciel et la terre, trait d'union entre Dieu et son peuple, ce peuple qu'il n'a pour rôle que de faire monter jusqu'à Lui.

« Un Pasteur, écrit dom Martin, doit être le Médiateur entre Dieu et ceux qui sont sous sa conduite » (p. 14) ; médiation constamment soulignée, à chaque page de son œuvre. Retenons-en ici au moins quelques-uns des aspects les plus beaux.

Médiateur de vérité, Médiateur de sainteté, Médiateur de prière, le Supérieur l'est par fonction. Mais bien plus haut que tout cela, il est établi par Dieu même. Médiateur dans l'ordre de l'amour.

Médiateur de vérité. — « Celui qui a dit de lui-même : *Je suis la lumière du monde* a donné la même qualité aux Prélats, aux Pasteurs et aux Supérieurs de son Eglise : *Vous êtes la lumière du monde.* Ils le sont, en effet, au regard de ceux qui leur sont soumis... Et, quoique Dieu soit la première et suprême lumière, qui éclaire où il lui plaît, il était néanmoins convenable à sa souveraine grandeur qu'il y eût de secondes lumières au-dessous de lui, par le moyen desquelles il éclairât le monde, et — pour garder l'ordre qu'il a établi dans l'Eglise — d'enseigner les hommes par les hommes, et d'éclairer les simples par la lumière de ceux qu'il en a faits les Pasteurs. Dieu est donc la première lumière... Un Pasteur est une seconde lumière qui reçoit de lui son éclat... La lumière n'est faite que pour éclairer. C'est tellement sa nature et sa gloire de se communiquer que, si elle se cache, elle ne sert à quoi que ce soit... Ainsi un Pasteur n'est Pasteur *que* pour faire jour à ses sujets, et pour régner en leurs esprits par la lumière que Dieu lui a donnée » (pp. 87-89).

Médiateur de sainteté. — « *Soyez saints parce que je suis saint.* L'eau d'une fontaine, la glace d'un miroir, l'acier bien poli, reçoivent l'image du soleil et imitent sa lumière, en sorte néanmoins que c'est le soleil même qui leur donne ce qu'ils imitent Ainsi les anges et les hommes créés à l'image de Dieu peuvent imiter, quoique diversement, la sainteté de ce divin prototype, en sorte pourtant que c'est Dieu même qui, par des dispositions de grâce, les met en état de recevoir ce qu'ils imitent. Cette parole de Dieu : *Soyez saints* s'adresse donc à tout le monde, mais principalement aux Pasteurs, qui sont comme des aigles en comparaison de ceux qui sont sous

leur conduite. Les aigles regardent fixement le soleil, et son éclat fait leur plaisir ; au lieu que les autres oiseaux en demeurent aveugles... Un parfait Supérieur tient le milieu entre Dieu et ses inférieurs. Et, comme le milieu touche de plus près l'extrémité que ne fait l'autre extrémité opposée, il est plus proche de Dieu et il imite plus parfaitement sa sainteté que ne font ses inférieurs. Il n'est même dans le milieu *que* pour faire imiter en lui-même les vertus qui sont inimitables en Dieu, ainsi que faisait saint Paul qui disait : *Soyez les imitateurs de mes vertus comme je le suis de celles de celles de Jésus-Christ,* et afin que les faibles qui ne pourraient pas envisager le soleil en lui-même le puissent regarder en son image » (pp. 63-64).

Médiateur de prière. — « La vie d'un Pasteur accompli est, aussi bien que celle de Dieu, une vie de contemplation et l'exercice d'une oraison continuelle... Il est le Moïse de sa communauté et de son troupeau. Et comme ce saint Législateur était ordonné du ciel pour porter incessamment à Dieu les vœux et les prières de son peuple, et pour rapporter à son peuple les volontés et les miséricordes de Dieu — en sorte que l'office de ce grand homme était d'aller et de venir incessamment de Dieu à son peuple et de son peuple à Dieu ; — ainsi un parfait Supérieur est proprement établi pour offrir incessamment à Dieu les cœurs et l'amour de ses inférieurs, et pour rapporter à ses inférieurs le cœur et l'amour de Dieu » (pp. 45-46).

On ne sait vraiment ce qu'il faut le plus admirer, de la grandeur de la pensée ou de la splendeur de son expression ; Bossuet n'a jamais rien écrit de plus beau : on croirait le voir en action.

Mais il y a plus et mieux.

Si de fait tout Supérieur est constitué Médiateur, Médiateur en tant de domaines, il en est un où sa fonction, qu'il est seul à pouvoir exercer, dépasse en profondeur aussi bien qu'en grandeur tout le reste : il est Médiateur dans l'ordre de l'*amour*.

Médiateur d'amour. — Un parfait Pasteur doit aimer ; un parfait Pasteur est aimé. Mais il n'aime pas ni n'est aimé pour lui-même : il aime de la part de Dieu ; et, quant à l'amour qui lui est prodigué, il l'oriente tout entier vers Dieu. Mais écoutons plutôt dom Martin.

« Un Pasteur est *obligé* d'aimer ceux que Dieu a soumis à sa conduite » (p. 95). A l'exemple du Bon Pasteur, il aime ses brebis, et toutes ses brebis. Aussi bien, « un parfait Supérieur sait qu'il n'est Supérieur *qu*'en conséquence de l'amour extrême que Dieu porte aux âmes dont il l'a chargé. Car, cette bonté infinie ne voulant pas leur donner immédiatement des marques visibles de son amour, ni les conduire sensiblement par lui-même dans la voie de leur salut

et de leur perfection, il a établi des hommes en sa place afin qu'ils les aiment et les conduisent en son nom, comme il les aimerait et les conduirait lui-même s'il les gouvernait d'une manière sensible.

« Ainsi, un parfait Pasteur est proprement *le Ministre de l'Amour* et de la conduite de Dieu sur les hommes. S'il les aime, il est un ministre fidèle; s'il les néglige et ne les aime pas, il viole l'obligation de son ministère, et les prive des démonstrations de l'amour que Dieu leur porte ».

Gageons que plus d'un Supérieur, en lisant ces lignes bénies, ne manquera pas de se dire : « C'est pourtant vrai ! Je n'y avais jamais pensé ! » Mais poursuivons notre lecture; dom Martin n'a pas encore tout dit.

« Ainsi, l'amour d'un parfait Supérieur envers son troupeau n'est pas proprement l'amour d'un homme : il est l'amour de Dieu dans un homme. Ce n'est plus un amour borné et limité : ce doit être, s'il est possible, un amour immense et infini. Ce n'est plus un amour volage et passager, c'est un amour constant et éternel. Ce n'est plus un amour impur et terrestre : c'est un amour chaste, tout céleste et tout divin ».

Ce Pasteur accompli est donc bien, comme nous l'avons dit, « le Médiateur, et comme le dispensateur de l'amour de Dieu envers les hommes » (p. 96).

Ces quelques indications suffiront, pensons-nous, pour donner au moins une idée de l'élévation singulière de l'âme de dom Martin, et tout à la fois de son réalisme expérimenté. Car cette doctrine si forte et si belle, il ne l'a pas seulement enseignée; il a fait mieux : il l'a vécue; croyons-en plutôt dom Martène.

Mais s'il est vrai qu'il l'a lui-même pratiquée, et pratiquée à la perfection, d'autres, le suivant de loin, pourront peut-être au moins s'y essayer, pour le plus grand bien des Pasteurs, pour le plus grand bien de leur troupeau.

Dom René-Jean Hesbert,
Moine de Solesmes.

III. — UN MANUSCRIT RETROUVÉ DES LETTRES DU P. DE CAUSSADE

La notice du *Dictionnaire de Spiritualité* consacrée au P. P. de Caussade (t. II, c. 354-370) signale la disparition des manuscrits dont le P. Ramière, à la fin du XIXe siècle, s'était servi pour éditer les Lettres qui font suite au *Traité de l'Abandon à la Providence divine* (1). Il y est fait état d'une Note obligeamment communiquée par l'archiviste du Monastère de la Visitation de Nancy qui décrit le recueil composé par la Sœur Anne-Thérèse de Rosen et donné par elle à la Sœur Marie-Thérèse de Vioménil, l'une des principales correspondantes du P. de Caussade. De ce recueil manuscrit copie fut prise par une religieuse infirme qui divisa le contenu en deux cahiers, l'un de trente et une lettres, l'autre de soixante-et-onze. Le moment semble venu de publier cette précieuse note, comme nous le ferons à la suite de cette introduction.

Les *Mélanges de Science Religieuse*, revue publiée sous les auspices des Facultés Catholiques de Lille, ont fait connaître en novem-1949 (VIe année, cahier 2, p. 283-290) la découverte d'un manuscrit du P. de Caussade parmi les papiers laissés au collège Saint-François-Xavier de Verviers (Belgique) par le P. Milcamps, décédé en 1943. L'extrême bienveillance du R. P. Recteur de ce collège nous a permis de prendre connaissance à loisir de ce document (2). Nous avons aisément constaté qu'il s'agissait du recueil de cent deux lettres (cent une en réalité : par suite d'une erreur de numérotation, la lettre 88 n'existe pas) « donné avec permission » par Sœur Anne-Thérèse de Rosen à sa compagne alors que la cécité ne lui permettait plus d'en faire usage.

Plusieurs annotations d'une écriture ancienne mettent hors de doute l'authenticité de ce texte. On lit sur la page de garde : RECUEIL DE LETTRES DE PIÉTÉ ET DE DIRECTION DANS LES VOYES INTÉRIEURES :

(1) Cf. Paul DUDON, *Note sur les éditions du P. de Caussade* dans RAM, XI, p. 63-71, avec les corrections indiquées dans M. OLPHE-GALLIARD, *Le P. J.-P. de Caussade, directeur d'âmes*, RAM, XIX (1938), p. 394, note 2.

(2) Nous devons au R. P. Delattre, archiviste au scolasticat d'Enghien (Belgique), une particulière gratitude pour le concours qu'il nous a obligeamment prêté afin de faciliter notre travail.

D'UNE DOCTRINE TRÈS ÉCLAIRÉE, PURE ET SOLIDE PAR LE RÉVÉREND PÈRE DE CAUSSADE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS. Un peu plus bas : *Cette copie très corecte (sic) est de 1744*. Tout au bas de la même page, d'une main légèrement moins ancienne : *de la chambre de la Supérieure*. Tout au bas, d'une écriture récente : *le tout a été édité par le Révérend P. Ramière*. A l'intérieur du premier plat : *Ce livre est du monastère de la visitation s(ainte) marie de nancy donnez à ma sœur marie-thérése par ma tres honore (sic) sœur marie-anne therese*. Une main récente a ajouté : *Archives*. A cette description que nous empruntons, après vérification, aux *Mélanges de Science Religieuse*, ajoutons que la copie tout entière est de la même main et qu'elle est, si nous en croyons l'annotation susdite, antérieure à la mort du P. de Caussade († 1751). L'écriture « récente » est une petite écriture féminine très régulière de la 2e moitié du XIXe siècle. Le premier feuillet porte l'empreinte en relief du cachet du Monastère de la Visitation de Nancy. L'ensemble compose un petit volume (11×17 cm et 3 cm d'épaisseur) relié en cuir brun très fatigué par l'usage avec fermoir de cuivre sur la tranche,

E. Vanderlinden, rédacteur de la *Note* dans les *Mélanges* de Lille, observe : « Une main du XIXe siècle (celle du P. Ramière?) a corrigé par ci par là le texte, complété la table en y ajoutant, outre l'indication de quelques textes omis, l'incipit de chaque pièce et la date quand elle est indiquée dans notre volume ». Notons que la table est souvent défectueuse : à partir de la lettre 73, les incipit n'ont pas été relevés ; à partir de la lettre 62, il y a des fautes de transcription.

Le manuscrit retrouvé à Verviers correspond exactement à celui dont l'archiviste de la Visitation de Nancy déplorait la disparition. La *Note* que cette religieuse a rédigée et qu'on lira plus loin est d'autant plus digne d'attention qu'elle émane d'un témoin déclarant avoir vu les « autographes » fâcheusement détruits dans la panique révolutionnaire de 1830. De ses dires, il ressort que la copie de la Sœur Anne-Thérèse de Rosen a été mise à l'abri de la persécution antireligieuse de 1904, en Belgique. Même si nous ignorons comment le P. Milcamps, longtemps professeur au collège de Verviers, a acquis ou reçu le recueil trouvé dans ses papiers, rien n'est plus naturel que sa conservation en Belgique. Nous ne pouvons que nous féliciter d'avoir été informé de son existence, alors qu'on le croyait disparu, car il s'agit du vestige le plus fidèle que nous ayons des Lettres du P. de Caussade, les autographes ayant été certainement détruits.

Dans quelle mesure le P. Ramière a-t-il utilisé ce recueil ? Le rédacteur de la *Note* des *Mélanges* pose la question sans la résoudre. Cette question est de conséquence si nous voulons préciser la part

qui revient à l'éditeur dans le texte vulgarisé depuis 1864 (3). L'indication que nous avons relevée plus haut est-elle à prendre à la lettre : *Le tout a été édité par le R. P. Ramière?*

Un premier sondage fait à partir des incipit nous a permis de repérer dans l'édition définitive une cinquantaine de lettres (quarante-neuf exactement) sur les cent une du manuscrit retrouvé. Une recherche plus minutieuse en découvrirait peut-être quelques autres, car les incipit ont souvent été transformés par le P. Ramière. Il est également possible que l'éditeur ait inséré des lettres de ce manuscrit dans le corps d'autres lettres comme il s'est permis de le faire parfois avec une liberté dont il s'est justifié lui-même (Avant-Propos, p. XV, note 2). Il n'est pas moins certain qu'un bon nombre des pièces conservées par la Sœur de Rosen ont été laissées de côté par le P. Ramière. Le recueil des cent une lettres est loin d'être tout entier dans l'édition définitive. Bien des textes inédits mériteraient donc de voir le jour.

Nous sommes cependant en mesure, plus que nous ne l'étions en 1938, d'apprécier le travail de l'éditeur et de confirmer ce que nous disions dans la notice du *Dictionnaire de Spiritualité* : « Le Père Ramière a respecté la pensée de l'auteur, mais ses corrections de style, sans être très importantes, sont nombreuses là où l'expression eût pu prêter à quelque équivoque et la composition à quelque obscurité » (c. 359). Les exemples que nous allons donner suffiront à illustrer ce jugement. Nous désignons par V le manuscrit retrouvé à Verviers et R le texte édité par Ramière.

V Lettre première sur la vocation religieuse : « 1° Votre vocation me paraît marquée du sceau de Dieu : de sa divine volonté, de sa prédilection, par sa prédestination éternelle. Réjouissez-vous, bénissez Dieu, remerciez-le sans cesse de cette grande et si precieuse grace ».

R *Livre IV, Lettre I, tome 2, p. 1* : 1° Votre vocation me paraît marquée du sceau de Dieu, *j'y vois les signes manifestes* de sa divine volonté, *des preuves* de *sa* prédilection *toute gratuite pour votre âme et de solides garanties* de *votre* prédestination éternelle. Réjouissez-vous, bénissez Dieu, remerciez-le sans cesse de cette grande et précieuse grâce ». Les additions ne sont certainement pas inutiles à la clarté de la pensée que la rédaction rapide du P. de Caussade se contentait d'esquisser à l'usage d'une correspondante avertie.

Dans le texte suivant, le P. Ramière met davantage du sien : il précise des circonstances que le P. de Caussade n'avait pas à faire connaître à sa correspondante.

V p. 169 : « Avant toutes choses, je croy vous devoir dire en

(3) Cf. *Dictionnaire de Spiritualité, loc. cit.*, c. 358.

simplicité une pensée qui m'est souvent venüë à votre occasion et à celle de bien d'autres : Que si nous avions l'attention, la docilité et la fidélité que nous devrions et que nous pourrions avoir aux lumières et aux mouvements du saint esprit : a ses sacrées impressions intérieures, nous n'aurions guere besoin d'autre chose pour arriver à toute la perfection à quoy nous sommes appelés. Je remarque qu'au milieu même des dispositions les plus obscures il y a toujours dans la pointe de l'esprit une certaine lumière de pure foy qui est le guide le plus sur... »

R *Livre IV, Lettre XII, tome 2, p. 51* : « Avant toute chose, *ma chère Sœur*, je crois devoir vous *exprimer* une pensée *que me suggèrent vos doutes inquiets et votre empressement à consulter sur votre intérieur. Je ne puis m'empêcher de croire que*, si nous *étions toujours attentifs* aux lumières du *divin* Esprit, *mieux disposés à recevoir* ses sacrées impressions et *plus fidèles à suivre les mouvements de sa grace*, nous n'aurions guère besoin d'autre chose pour *atteindre* la perfection *à laquelle* nous sommes appelés : car je remarque qu'au milieu même des *ténèbres intérieures* les plus obscures, il y a toujours, dans la pointe de l'esprit, une certaine lumière de pure foi qui est le guide le plus sûr ».

Les corrections du P. Ramière, on le voit, sont utiles pour une publication de simple édification. Elles nous laissent le regret de ne point posséder le texte authentiqne des lettres du P. de Caussade. De plus, l'ordre adopté dans son édition reste artificiel. Si, en théologien et en directeur averti, il a jugé bon d'ajouter une *Dissertation de l'éditeur sur les fondements et la vraie nature de la vertu d'abandon* (4) , c'est que ne ressortaient pas assez des textes ainsi présentés certaines nuances d'application concrète qu'une autre ordonnance pourrait plus spontanément faire apparaître. C'est dire qu'une édition critique apporterait des perfectionnements appréciables à cette édition parue il y aura bientôt cent ans, déjà si bienfaisante.

Dans quelle mesure pourra-t-elle fournir un texte plus proche de l'autographe aujourd'hui détruit ? On se convaincra que le recueil de la Sœur de Rosen offre une rédaction retouchée en la comparant avec celle d'une copie dite « de la Sœur Cailhau » que nous avons sous les yeux (5). Mais cette copie elle-même, tout en transcrivant un texte apparemment plus primitif est-elle absolument fidèle à l'autographe ? Après la disparition de celui-ci, qui pourrait l'affirmer ? Confrontons donc sur une même pièce C (ms Cailhau) (6), V et R :

(4) Tome 2. p. 279-311.
(5) Cf. RAM, 1930, p. 70.
(6) L'orthographe du ms Cailhau étant très fantaisiste, nous nous permettons de la moderniser.

C, f. 485

Lettre sur la retraite

La manière dont vous devez faire la retraite est la plus simple, mais pénible à cause de la situation intérieure de votre âme.

1° Il faut d'abord être bien convaincu qu'après un certain temps et certaines dispositions, tout notre avancement s'opère par voie de perte, de *privations*, de destruction, de mort à tout et d'anéantissement, qui mène à la vie nouvelle, surnaturelle et toute de grâce. Par conséquent vous devez vous attendre durant cette retraite, non à des lumières et *à des douceurs*, des goûts spirituels et sensibilités pour Dieu et pour les choses divines, mais à tomber sans doute dans de grandes ténèbres, dégoûts, insensibilités, bref à tout ce qu'il plaira à Dieu...

V, f. 410

Lettre nonante-et-unième sur la Retraite. Pour une âme peinée. 22 octobre 1734.

La manière dont vous devez faire votre retraite est des plus simples, mais pénible à cause de la situation intérieure *ou est a présent* votre âme.

1° Il faut d'abord estre bien *persuadée* qu'après un certain temps et certaines dispositions, tout notre avancement s'opere par voye de perte, de destruction, d'anéantissement et de mort à tout, qui mene à la vie nouvelle, surnaturelle et toute de grace : par conséquent vous devez vous attendre durant cette retraite, non a des lumières, des gooûts spirituels, et a des sensibilités pour Dieu et pour les choses Divines, mais à tomber sans doute dans de *plus* grandes ténèbres, de *plus* grands dégouts, de *plus* grandes insensibilités pour Dieu et pour les choses Divines, bref à tout ce qu'il plaira a ce *souverain Maître et Seigneur...*

Il est facile de constater que le P. Ramière a travaillé sur le texte de la Sœur de Rosen :

R *Tome II*, *Livre VII*, *Lettre XI*. A la Sœur Charlotte-Elisabeth Bourcier de Monthureux, Nancy 1734.

« La matière dont vous devez faire votre retraite est des plus simples, mais elle ne pourra manquer d'être pénible, à cause de la situation intérieure où il plaît à Dieu de tenir votre âme en ce moment.

« 1° N'oubliez pas, ma chère Sœur, qu'après que nous avons franchi les premiers degrés de la vie spirituelle, tout notre avancement s'opère par voie de perte, de destruction, d'anéantissement. Il faut nécessairement mourir à tout ce qui est créé, sensible et humain pour arriver à posséder dans sa plénitude la vie de l'esprit, de la grâce de Dieu. Par conséquent vous devez vous attendre, durant cette retraite, non à des lumières sensibles et à des goûts spirituels et savoureux pour Dieu et pour les choses divine, mais à tomber, au contraire, dans de plus grandes ténèbres, de plus grands dégoûts, une plus complète insensibilité. N'ayez donc plus d'autre devoir que

de recevoir tout ce qu'il plaira à ce souverain Maître et Seigneur de vous donner... »

Ce passage paraphrasé nous montre que le Père Ramière a bien connu le manuscrit retrouvé à Verviers. Il n'ignorait pas non plus celui de la Sœur Cailhau. Nous possédons une copie presque entièrement conforme à ce manuscrit en quatorze cahiers d'une écriture récente (7). Le P. Ramière lui-même, semble-t-il, a ajouté son propre nom entre parenthèses sur le premier feuillet, puis il a fait un certain nombre de corrections en surcharge sur le texte, mais celles-ci ne dépassent pas le feuillet 6. Il est permis de penser que le manuscrit de la Sœur Cailhau est de ceux dont l'éditeur nous dit (t. I, p. XV, nots) qu'il n'a pas cru pouvoir se fier à son authenticité. On constate, en effet, que ce document nous fournit une version fruste, où les redondances et les négligences de style abondent. La copiste a-t-elle simplement transcrit l'autographe? l'a-t-elle retouché sans adresse? Nous avons dit pourquoi on ne peut en décider. Le manuscrit de la Sœur Cailhau reste utile à consulter. Il peut confirmer telle leçon incertaine sous la plume de la Sœur de Rosen (8). Il nous montre, en tout cas, ce qu'a été le travail personnel de cette dernière.

La confrontation des pièces que nous avons entre les mains suffit à préciser ce que devra être l'édition critique des Lettres du P. de Caussade. On trouvera probablement d'autres précisions de détail en rapprochant ces textes de ceux que renferme un petit in-16 actuellement possédé par les Archives du Scolasticat S. J. d'Enghien (Belgique) (9).

Il nous est d'ores et déjà possible de présenter les caractères principaux de l'édition critique en préparation. Elle s'appuiera sur la version retrouvée à Verviers dont les pièces inédites ajouteront à l'ouvrage tel que l'a publié le P. Ramière quelques aperçus nouveaux sur la doctrine du P. de Caussade et surtout sur sa pratique de la direction. Il y aura lieu d'y joindre les variantes les plus intéressantes de nos deux autres manuscrits. Le texte glosé par le P. Ramière fournira la meilleure exégèse des passages obscurs ou difficiles.

(7) Le P. DUDON (*art. cit.*, p. 70) s'est expliqué sur les « raccourcis » que l'on trouve dans le ms Cailhau qui est certainement de la même source.

(8) Le manuscrit de la Sœur Cailhau (ainsi que la copie signalée) est, avec le ms de Nancy (*Dictionnaire de Spiritualité*, c. 363) le témoin qui permet d'attribuer au P. de Caussade l'acte d'abandon dit « de Madame Elisabeth ». Il s'y trouve reproduit deux fois dans des contextes différents (feuillet 3, non paginé, et 751, non 151).

(9) Cf. RAM, 1938, p. 394.

Comme nous l'avons suggéré naguère (10), on groupera les lettres non d'après un plan préconçu plus ou moins arbitraire, mais d'après les destinataires auxquelles elles sont adressées : ceci pourra se faire sans peine pour un assez grand nombre de lettres dont le P. Ramière, grâce aux recherches entreprises pour la rédaction de l'*Année Sainte*, a pu connaître par leur nom les destinataires (11). On verra ainsi se dessiner de façon concrète et vivante les physionomies spirituelles du Directeur et de ses dirigées. On pourra alors répartir plus aisément les lettres dont les destinataires n'ont pas été identifiées. Tout en la conservant à titre d'information complémentaire, la *Dissertation de l'éditeur* apparaîtra sans doute moins utile, la psychologie particulière de chacune des intéressées suffisant à mettre en garde contre une généralisation abusive de certaines directives données par le P. de Caussade dans des cas concrets déterminés.

En la fin de cette année qui commémore le second centenaire de son décès (12), cette note succincte se doit d'être un hommage au maître spirituel dont la doctrine mérite d'être, aujourd'hui encore, plus connue et mieux pratiquée.

M. Olphe-Galliard, S. J.

Vive † Jésus

Nous extrayons ce qui suit d'un vieux papier écrit par notre Sœur Marie-Cécile Févrel, alors Archiviste dans notre Monastère de Nancy.

Nos Sœurs anciennes ont conservé précieusement et rapporté au rétablissement de notre Monastère en 1817 le recueil des lettres du R. P. de Caussade, S. J., dont elles s'entretenaient souvent. Ces lettres, au nombre de 102, ont été adressées vers 1734, selon le besoin des âmes, à nos Mères de Rosen et de Rottembourg et à sept des Sœurs de cette Communauté, en outre à une religieuse Annonciade, Madame de Leyen (sic) et à plusieurs dames Bienfaitrices qui étaient à demeure dans notre maison. On y a joint les entretiens que le R. P. faisait à la Communauté à l'époque de sa résidence à Nancy.

Ces 102 lettres ont été toutes écrites de la main du R. P. de Caussade. Nous les avons vues — (dit cette Sœur) — dépliées, cousues et cartonnées par nos Sœurs anciennes. On y voyait encore sur chaque lettre la marque des plis et la page où figurait l'adresse.

La personne religieuse qui a fait cette compilation des Lettres du R. P. de Caussade, ainsi que des Entretiens, est notre très honorée Sœur Anne-Thérèse de Rosen, religieuse de la Visitation de Nancy. Cette vénérée Sœur n'a jamais eu l'intention de livrer cet ouvrage au public. Elle l'avait fait pour elle et pour celles de ses Sœurs à qui

(10) RAM, 1939, p. 81 sq.
(11) Tome I, p. XIV, note.
(12) 8 décembre 1751.

il pouvait être utile. Ayant été affligée de cécité, huit ans avant sa mort arrivée en 1754, elle donna avec permission son petit recueil à notre Sœur Marie-Thérèse de Vioménil, son ancienne novice qui avait reçu elle aussi de vive voix et par écrit la précieuse direction du R. P. de Caussade.

Nos Sœurs anciennes désiraient que jamais ces lettres ne sortissent de notre Maison à cause des noms de famille des Sœurs à qui elles étaient adressées ou de celles de qui on parlait dans ces Lettres. Craignant que le secret ne fut pas gardé aussi scrupuleusemeni après leur mort qu'il l'avait été pendant plus d'un siècle, elles prièrent et supplièrent même notre très honorée Sœur Marie-Augustine Boll, ancienne professe de notre Monastère de Strasbourg et Assistante de la Communauté de Nancy, après le rétablissement, de se charger de la copie de ces lettres. On voulait cette copie dépouillée de tout ce qui était direction et sans aucun nom de famille. Notre vénérée Sœur Marie-Augustine se mit à l'œuvre pour faire ce que l'on désirait : elle en fit deux cahiers manuscrits : le premier renferme 31 lettres et le second 71, donc 102 en tout ; mais comme elle était fort infirme et que l'application lui nuisait beaucoup et la fatiguait, elle abrégea et supprima pas mal de pensées et même des lettres entières qui lui semblaient des redites inutiles. C'est pourquoi le second cahier manque parfois de précision. On y lisait à la dernière page de ce 2e cahier : Tout pour la plus grande gloire de Dieu ! Celles de nos Sœurs qui liront ces lettres feront une très grande charité de recommander à la miséricorde de Dieu celle qui les a copiées. Dieu soit béni de tout et pour tout. Peu de temps après ce travail terminé, notre vénérée Sœur quittait ce monde pour s'en retourner à Dieu.

Les Monastères de la Visitation ayant continué de se communiquer l'un à l'autre leurs petits biens, selon l'expression et le désir de Saint François de Sales, leur vénéré Fondateur, il n'est donc pas étonnant que l'un de ces manuscrits se soit trouvé au 3e Monastère de Paris, au XIXe siècle.

Il n'est pas facile d'assurer que ce ne fut pas en *1744*, mais en *1827* que les deux manuscrits ont été copiés. Vers 1830, au moment d'une panique révolutionnaire, ces précieuses lettres furent jetées au feu avec d'autres documents précieux. Les copies furent sauvées ; ce furent sans doute celles-là qui furent prêtées au R. P. Ramière, S.J. en 1862. Au commencement du XXe siècle, vers 1904, à l'époque des Inventaires, nos Archives furent mises en sûreté en Belgique ; elles y étaient encore durant la grande guerre de 1914 : reliques, livres, tableaux furent en grande partie soustraits et anéantis par les Allemands. C'est ainsi que les précieuses lettres du R. P. de Caussade nous furent ravies sans espoir de les revoir jamais.

Dieu soit béni !

COMPTES RENDUS

Francisco de B. Vizmanos, S. J. — *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva.* Estudio histórico-ideológico seguido de una Antología de tratados patrísticos sobre la virginidad (Biblioteca de autores cristianos n° 45), XXIV-1306 pp. in-8°, Madrid, 1949.

Dans la *Biblioteca de autores cristianos* dont l'Espagne est justement fière et qui compte déjà quelques très bons ouvrages, un excellent livre a paru en 1949 qui intéresse au plus haut point les historiens de la spiritualité. Le R. P. Vizmanos a eu la très heureuse idée de donner à ses compatriotes en même temps qu'une étude d'ensemble sur les vierges chrétiennes des six premiers siècles de l'Eglise, la traduction espagnole des principaux traités des Pères sur la virginité.

Les textes ainsi traduits sont, pour l'Eglise latine : 1. le *De habitu virginum* de saint Cyprien ; 2. les trois livres du *De virginibus* de saint Ambroise : 3. le *De lapsu virginis* de Nicétas de Rémésiana ; 4. les lettres de saint Jérome : 22 à Eustochium, 107 à Laeta, 108 à Gaudence, 130 à Démétriade ; 5. le *De sancta virginitate* de saint Augustin ; 6. la *Regula ad virgines* de saint Léandre.

Pour l'Eglise d'Orient : 1. les 2 *Lettres aux vierges* du pseudo-Clément ; 2. le *Banquet* de saint Méthode d'Olympe ; 3. le *Traité de la virginité* de saint Athanase ; 4. celui de saint Grégoire de Nysse ; 5. celui de saint Jean Chrysostome.

On voit la richesse de ce recueil : c'est avec raison que les traités sont reproduits en entier. Si ce n'est pas toute la littérature patristique sur la question, c'en est du moins la très grosse partie. Et c'est déjà un immense avantage que de la trouver rassemblée en un seul volume. Et l'on a tout fait pour rendre ce volume commode et maniable : choix du papier indien, netteté de l'impression, présentation extérieurs vraiment bonne.

L'étude sur la virginité qui sert d'introduction à l'anthologie et qui a sensiblement la même étendue qu'elle est très légitimement conçue sur un plan historique, et avec une érudition sans défaillance, le R. P. Vizmanos s'est appliqué à rassembler tout ce qu'on

sait sur la virginité. Il a divisé son travail en trois parties : la première, *L'apparition de la virginité*, en étudie les origines (Ier et IIe siècles) Comme les Pères tiennent que la virginité est une institution purement et spécifiquement chrétienne, que les apologistes du IIe siècle et saint Athanase encore font de l'existence des vierges chrétiennes un argument en faveur de la supériorité morale du christianisme, il est facile de voir en quel sens sont orientés le premier chapitre sur la virginité dans l'Ancien Testament, et les explications qui sont données de la doctrine de saint Paul dans le chapitre 7 de la 1re Epître aux Corinthiens. Un chapitre sur les Vestales ne fait lui aussi que ressortir davantage par comparaison la valeur de la virginité chrétienne.

La second partie : *L'efflorescence de la virginité*, traite du développement de la virginité à partir du IIIe siècle. Un long chapitre intitulé « Les grands directeurs de la virginité » donne les détails nécessaires sur les auteurs des traités sur la virginité, soit en Occident, soit en Orient, et aussi sur les poètes de la virginité dont quelques-uns sont très importants : saint Ephrem, saint Grégoire de Nazianze, et en Occident le pape saint Damase, Prudence, saint Avit et saint Fortunat. Pourquoi n'avoir pas donné dans ce chapitre quelques indications sur les *Sententiae ad virgines* d'Evagre le Pontique, sur le traité de Novatien et le *De laude virginitatis* de l'énigmatique Paul de Pannonie, mentionnés dans le tableau des Sources (tout au début de l'ouvrage, p. XIX-XX) et sur lequel rien ne vient renseigner le lecteur ?

Puis c'est l'institution même de la virginité qui est envisagée sous tous ses aspects ; le nombre des vierges (ch. 2), le nom de virginité (ch. 3), l'appellation d'épouses du Christ (ch. 4), la consécration (ch. 5), bref toutes les conditions matérielles et spirituelles de la vie des vierges, les rapports avec leur famille (ch. 6), les louanges de la virginité (ch. 7), les privilèges des vierges (ch. 8), la question du vêtement (ch. 9), les sauvegardes de la chasteté (ch. 10), la vie ordinaire des vierges (ch. 11), leur vie sociale (ch. 12), les secours de la piété virginale (ch. 13), la mortification de la chair (ch. 14), par le renoncement, l'union d'amour (ch. 15).

Cas chapitres auraient gagné beaucoup si le souci très réel pourtant de tenir compte de l'évolution historique avait été, si je puis dire, intensifié, et si y avaient été soulignées davantage encore les les différences de temps et de lieux.

Manifestement, et le R. P. Vizmanos a raison de le noter, le développement de la virginité suit le développement général du christianisme. Et l'on ne peut pas dire que celui-ci a été partout uniforme. Peut être eût-il été bon de marquer d'un plus vif relief les conséquences de cette dépendance. Si le nombre des vierges a été

grand partout, comme de nombreux indices semblent l'indiquer, il a été dans certains pays beaucoup plus considérable. Quelques indications numériques plus précises, avec les critiques qu'elles appellent, auraient été ici les bienvenues : tel, par exemple, ce passage de Rufin au ch. 5 de son *Historia Monachorum* où l'évêque égyptien d'Oxyrhinque déclare au début du V[e] siècle, avoir dans son diocèse vingt mille vierges (PL 21, 408 et sq.).

Pour ce qui est du vœu de virginité, c'est une hypothèse simple et facile, je ne le nie pas, de faire de l'engagement dans la virginité un vœu privé et de la consécration un vœu public ; il aurait fallu montrer par des textes qu'elle est conforme à la réalité. Peut-être tout se passe-t-il comme si un vœu avait été prononcé. Mais ce que le lecteur voudrait savoir, l'histoire ne nous ayant laissé jusqu'ici aucune formule, c'est si et à partir de quelle époque, de façon probable ou certaine, il est possible de parler de vœu, au sens canonique du mot, tel que l'entendent aujourd'hui nos contemporains.

J'en dirais volontiers autant de la consécration : si, à l'époque de saint Ambroise, elle semble universellement pratiquée, le lecteur a le droit de demander quand approximativement elle a commencé, si elle s'est imposée en même temps partout. Et cette curiosité légitime doit être satisfaite.

Au ch. 7, à propos des louanges données à la virginité, il est question de la comparaison de la virginité avec le martyre. C'est un point sur lequel il aurait fallu sans doute un peu plus insister tant la tradition y a appuyé. Il eût été utile, par exemple, de suivre l'exégèse qui a été donnée de la parabole du semeur ; le cent pour un d'abord appliqué aux martyrs a fini, après une intéressante évolution, par être appliqué aux vierges ; comment la virginité a été très vite regardée comme un succédané du martyre, voir RAM, t. VI, 1925, p. 121-125.

Par bien des traits, dans cette seconde partie, la virginité apparaît comme un état de perfection. Par les éloges qui lui sont décernés, par les qualités qu'on réclame des vierges, elle se montre clairement comme une préparation et une ébauche du monachisme, un prélude de la vie religieuse.

La troisième partie, *la transfiguration de la virginité*, nous explique comment l'une s'est muée en l'autre, comment la virginité est devenue la vie religieuse. En fait, c'est toute l'histoire des débuts de la vie religieuse féminine qui se déroule devant nous, dans tous les pays d'Orient et d'Occident. On voit l'ampleur des renseignements que l'ouvrage fournit. Un intérêt particulier s'attache aux choses d'Espagne, que ce soit l'influence des *Actes de Xanthippe et de Polyxène* sur le développement de la virginité dans la péninsule ibérique, le pèlerinage à Jérusalem de la vierge Aetheria

ou les détails donnés sur la législation monastique du VI[e] siècle. La bibliographie renvoie aux ouvrages importants ; de bonnes tables facilitent la consultation de l'ouvrage.

Un appendice essaye d'établir la liste des vierges des six premiers siècles dont on a conservé les noms. Pourquoi ne pas avoir donné les références aux ouvrages d'où on les a tirées ? L'intérêt de cette liste en serait de beaucoup majoré.

Certains trouveront peut-être que ce livre touche à trop de choses et qu'il aurait dû s'appesantir sur l'essentiel. On pourra regarder comme un hors d'œuvre tous les détails donnés sur les vierges anachorètes ou sur les pénitentes, dans la vie desquelles il est difficile de distinguer l'histoire de la légende. Hors d'œuvre si l'on veut, le hors-d'œuvre est intéressant et plus d'un sera content de le trouver là. La réponse du Père Vizmanos est qu'il a voulu faire un livre d'initiation, un livre de vulgarisation. Qu'il nous donne beaucoup de livres de vulgarisation de cette valeur.

Marcel Viller, S. J.

Bernardino de Laredo. — *The Ascent of Mount Sion, being the third book of the treatise of that name translated with an introduction and notes by E. Allison Peers.* — London, 1952, pp. 275.

De son propre aveu, il y a vingt-huit ans que M. Allison Peers, l'infatigable historien de la Spiritualité espagnole, s'efforce à tirer de l'oubli Bernardino de Laredo, l'un des maîtres de Ste Thérèse, auquel il consacrait en 1930 une importante notice de 35 pages, qui fut pour beaucoup une révélation. Poursuivant son noble dessein, il présente maintenant au public anglais l'œuvre proprement mystique du convers franciscain, c'est-à-dire la troisième partie de la *Montée du mont Sion* en sa rédaction définitive (Séville, 1538), celle que devait un jour consulter la grande carmélite d'Avila.

Une introduction de cinquante pages nous renseigne sur la vie de Laredo, ses livres de médecine et autres écrits mineurs : *Josephina* et lettres spirituelles. Plus spécialement, ces préambules ont pour but de résumer le plan général du *Mont Sion* et de préparer le lecteur à mieux comprendre le traité mystique. L'auteur profitant des travaux publiés ces vingt dernières années nous offre une notice rajeunie et mise à jour.

Sur un point, j'ai plaisir à noter une évolution très nette du traducteur. Tandis qu'en 1930 il tendait à faire de Laredo un précurseur des quiétistes espagnols, il reconnaît désormais que pareil

soupçon manque de fondement. « From all this it seems certain that, from whatever source in Spain quietism may have sprung, it was not from Laredo » (p. 40). Je suis également d'accord avec M. Peers pour affirmer que l'influence de Laredo sur sainte Thérèse a été profonde et durable (p. 51-52), et non pas accidentelle, passagère, exclusivement limitée à l'épisode rapporté dans la *Vida* (ch. 23), comme l'insinuent les nouveaux éditeurs des œuvres de la Sainte (*Biblioteca de Autores cristianos*, *Obras de santa Teresa*, I, p. 474, n. 429 ; Madrid 1951) (1),

A la page 49, une hypothèse séduisante du traducteur retient notre attention. S'il est vrai qu'à partir de 1556 sainte Thérèse consulte le *Mont Sion* plus volontiers que le *Troisième Abécédaire*, comment expliquer cette préférence? C'est que Laredo lui fournit, condensé en un seul volume, ce qu'elle ne trouve nulle part ailleurs : un itinéraire, une orientation générale, une vue claire des quatre grandes étapes de l'ascension mystique : se connaître soi-même, connaître et imiter Jésus-Christ, trouver Dieu dans les créatures, s'unir à Dieu en lui-même; bref une synthèse, imparfaite sans doute, mais suffisamment ordonnée, marquant le point de départ et

(1) A titre d'hypothèse, on me permettra de risquer un rapprochement inédit. Par opposition à l'union transformante ou mariage mystique, sainte Thérèse explique l'union imparfaite ou des fiançailles à l'aide de l'exemple suivant (*Moradas*, VII, ch. 2, § 4) : « L'union, si vous voulez, c'est comme deux cierges, qui se joignent si bien à leur extrémité que leurs lumières se confondent parfaitement en une seule. *Ou comme la mèche, la flamme et la cire qui ne font qu'un* : mais ensuite rien n'empêche de séparer un cierge de l'autre et l'on a de nouveau deux cierges ; *ou de séparer la mèche de la cire* ». Traduction Marcel Lépée, *Sainte Thérèse mystique*, Paris, 1951, p. 472. C'est moi qui souligne.

De telles images ne sont guère familières aux docteurs du Moyen-Age. Par contre nous lisons une comparaison semblable dans le *Monte Sión*, II, ch. 46 ; éd. Gomis, p. 270-271 : « Dans le cierge pascal [qui éclaire le Ciel], la cire figure le corps de Jésus-Christ, la mèche sa très sainte âme, la flamme la substance divine .. Et cependant il n'y a qu'un cierge pascal qui symbolise l'unique Jésus-Christ, notre vrai Dieu, avec son humanité assumée ». La ressemblance, au moins partielle, n'est pas niable. Et même s'il est impossible de conclure à une influence certaine de Laredo, l'on accordera que les deux textes méritaient d'être mis en regard.

Comme sainte Thérèse parle un certain nombre de fois du *centre* de l'âme, nous pouvons croire qu'elle a été heureuse d'en trouver cette définition dans le *Monte Sión*, II, ch. 39 ; éd. Gomis, p. 256 : « Le centre, en nous, est le réduit le plus secret et la retraite la plus cachée dans les entrailles de l'âme rationnelle ».

le point d'arrivée, avec les diverses phases du progrès intérieur où pourront s'inscrire les expériences de la célèbre extatique.

Par contre, les considérations de M. Peers touchant les cimes de la vie spirituelle (p. 36-38) appelleraient, je crois, quelques réserves. A mon avis, les métaphores de Laredo destinées à illustrer l'union transformante sont aussi hardies que celles des grands docteurs du Carmel : goutte d'eau qui s'abîme dans l'océan, étincelle qui retombe et disparaît dans un immense brasier (*epístola* 11, éd. 1538). Peut-on imaginer un texte plus fort que le suivant : « El amado así se pierde de sí que no queda nada de él » (*Mont Sion*, ch. 26)? Fort heureusement et avec raison, afin de prévenir les interprétations panthéistes, notre franciscain précise : « L'âme absorbée en Dieu garde néanmoins son individualité propre (*sin dexar de ser ánima*) ». « Dieu et l'âme restent deux esprits distincts (*dos spiritus son*) liés par la force d'un seul amour » (ep. 11, fol. 195 v°). Enfin, quelle que soit la formule employée (union transformante, *atadura de gracia*, *atadura de amor*, etc.), la grâce surnaturelle a constamment pour effet de nous élever à la participation de la vie divine, *divinae consortes naturae* (II Petri, 1, 4). Là-dessus, saint Jean de la Croix ne peut que reproduire l'enseignement traditionnel.

Pour l'ensemble des questions, mon point de vue concorde avec celui de M. Peers. La sympathie et une longue fréquentation qui remonte à 1924 lui ont rendu familiers le style et la pensée du moine franciscain. Son introduction me paraît objective, impartiale, équilibrée, bien au courant des publications récentes. Le lecteur y trouvera un excellent résumé de ce que l'on sait actuellement de l'auteur du *Mont Sion*.

Passons à la traduction elle-même. Après un coup d'œil rapide, j'ai l'impression qu'elle est en général exacte et fidèle, mais pour diverses raisons, elle ne pouvait d'emblée atteindre la perfection. Dans l'édition très défectueuse du P. Gomis, le texte de Laredo, malaisé en lui-même, est souvent rendu inintelligible par une ponctuation fantaisiste, preuve évidente que l'éditeur n'a pas toujours compris l'original. De ce fait quelques passages de la version anglaise doivent aussi être revisés.

1° *Subida del Monte Sión*, III, ch. 2 ; éd. Gomis, p. 301-302. *The Ascent*, p. 67. Le sens me paraît être le suivant :

« Considérons attentivement et jusqu'en son tréfonds l'immense bonté de Dieu, qui s'éprend à ce point des trésors [de notre amitié] et invente mille manières de nous attirer à Lui, quoiqu'il n'ait aucun besoin de nous ». Les biens dont le Seigneur est avide, ce sont les affections de notre cœur. L'édition 1538 n'a pas de virgule après *maneras*. En vieux castillan, *que nos vamos* équivaut souvent à *que*

nos vayamos. C'est le cas ici. Cf. *Monte Sión*, ch. 36, éd. Gomis, p. 404 : « *amonestar que... os vais* (= os vayais) *y que os lleguéis...* » *Ibid.*, II, ch. 40, p. 259 : « *esperando... porque vamos* (= porque vayamos). Voir aussi mon *Bernardin de Laredo*, Paris, 1948, p. 207, dernière ligne : « *porque .. anelemos e vamos* (= vayamos) *carleando...* » R. Menéndez Pidal, *Manual de gramática histórica española*, Madrid, 1934, p. 265.

2° *Monte Sión*, III, ch. 20; éd. Gomis, p. 351-352. *The Ascent*, p. 141-142. Je propose la traduction suivante :

« Ayons soin que la méditation intellectuelle se résolve en quiétude et que jamais de la quiétude nous ne retournions aux discours de l'entendement, mais que méditation et quiétude aient toujours pour effet de réveiller l'amour sans lequel aucune contemplation n'a guère de valeur. A quel signe infaillible (*muy cierto*) l'âme connaît-elle pour sa propre satisfaction que ce résultat a été obtenu? Le voici : quand de votre contemplation ou du travail des facultés (comme il a été dit plus haut), vous retirez un brûlant désir de chercher mille manières de plaire à Dieu, aussi bien dans l'aridité et la sécheresse qu'au milieu des consolations, aussi bien lorque les hommes vous estiment que lorsqu'ils vous méprisent. Selon que ce désir est en vous [plus] ou moins fervent, vous saurez que votre amour pour Dieu est plus ou moins vif ».

Notes. *Vamos* = *vayamos*, entre deux autres verbes au subjonctif. *Se pase* (éd. 1538 : *sépase*). Il faut supprimer le point et virgule après *hacer placer a Dios*. A remarquer les nombreux changements de personne : *sacáis, se siente, está pronto*. Comparer enfin avec le titre de ce même ch. 20 : « En qué conoceré cuán vivo estoy en el amor ». Le sens général ne fait donc aucun doute.

3° *Monte Sión*, III, à la suite du ch. 40, distique 11 ; éd. Gomis, p. 430 : « Oh, quién pudiese sin fe-Gozar de ave sin ve! » *The Ascent*, p. 252, n. 4. M. Peers avoue n'y rien comprendre : *This seems quite meaningless*. Il s'agit d'un jeu de mots courant au Moyen-Age et dont l'*Ave maris stella* porte encore la trace.

Ave (a privatif et *vae*) signifie le salut, le bonheur. *Vae* c'est le malheur, le péché, la malédiction divine. On peut donc traduire : « Ah! si je pouvais, dépassant le domaine de la foi *(*c'est-à-dire comme au ciel, qui est le lieu de la vision) jouir d'un bonheur sans mélange! ».

Ave, tel fut le souhait de Gabriel à la Sainte Vierge. Tandis que la première Eve causa notre chute, Marie, la deuxième Eve, nous donne le Salut (Notre-Seigneur Jésus-Christ). Avec Marie, au moment de l'Incarnation du Verbe, *Eva*, nom néfaste, se change en *Ave*. Cf. la 2e strophe de l'hymne *Ave maris stella* :

« Sumens illud Ave — Gabrielis ore
Funda nos in pace — Mutans Evae nomen ».

4° *Monte Sión*, à la suite du ch. 40; éd. Gomis, p. 431, distique 24 : « Si no hay sonido de alambre, — Quien más come ha mayor hambre ». *The Ascent*, p. 253, note 6. Au lieu de penser à une cloche conventuelle, je verrais là une allusion à l'*aes sonans* de saint Paul (I Cor. 13, 1) ce qui amènerait la traduction : « Si l'amour de Dieu est authentique, s'il ne s'agit pas d'un simple airain qui sonne... A la table de l'amour divin, plus on mange et plus on a faim ».

Y a-t-il d'autres passages à rectifier? Pour le savoir avec certitude il faudrait être soi-même obligé de traduire l'œuvre de Laredo. Je termine par des remarques de détail dont pourra tenir compte une édition ultérieure. Le terme *fiuza*, se trouve au moins une fois dans le *Monte Sión*, III, ch. 3 ; éd. Gomis, p. 311. Au lieu de *alcanzó* l'édition 1538 porte *alançó* (*The Ascent*, p. 73, n. 1). Dans le *Monte Sión*, ch. 40, verset 17 (éd. Gomis, p. 422, avant-dernière ligne : « Y aun *no* digo sin algun deseo... » il faut supprimer le *no* conformément à l'édition de 1538. De même nous lisons dans le texte original : *con patente raçon*, au lieu de *coraçon* (*ibid.*, ch. 40, verset 20; éd. Gomis, p. 426, dernier §). Le sens de quelques termes : *talante del ánima*, *momentáneo*, etc., serait à préciser. Enfin le texte liturgique cité en espagnol (*Monte Sión*, III, ch. 10, peu après le début) est la traduction de l'hymne de l'Ascension, d'avant la correction prosodique de 1629-1631, 2e strophe :

« Quae te vicit clementia
Ut ferres nostra crimina
Crudelem mortem patiens
Ut nos a morte tolleres ».

La longueur de ce compte rendu montre avec quel intérêt j'ai lu la traduction de M. Peers. En le remerciant pour ses travaux d'hier et d'aujourd'hui, je lui souhaite de nous donner bientôt le troisième volume des *Studies of the Spanish Mystics*, qu'attendent tous les historiens de la Spiritualité chrétienne.

Toulouse, 15 mai 1952 Fidèle DE Ros.

CHRONIQUE

Le Cantique Spirituel de saint Jean de la Croix

Toujours vivement discuté, le problème du *Cantique Spirituel* vient d'entrer dans une nouvelle phase de son histoire. Elle s'inaugure par la publication du « Texte définitif du Cantique Spirituel » que dom Ph. Chevallier a offerte en hommage au Révérendissime Père Abbé de Solesmes à l'occasion de son jubilé sacerdotal (1951).

C'est en 1930 que le savant bénédictin publiait le « texte critique » de ce chef d'œuvre composé par le saint Docteur d'abord dans sa prison de Tolède, puis enrichi par lui d'un commentaire dédié à la Mère Anne de Jésus alors Prieure du Carmel de Grenade (1584). Cette édition critique saluée comme la première digne de ce nom (RAM, 1931, p. 245) comportait de copieuses « Notes Historiques » consacrées par l'éditeur à dirimer le problème des deux versions de ce texte célèbre. Dom Chevallier excluait comme apocryphe la version longue (B) pour ne retenir d'authentique que la version brève (A) de trente-neuf strophes et leur commentaire. A défaut d'autographe, il s'efforçait de retrouver l'original en s'appuyant sur la première édition du *Cantique*, celle de Bruxelles 1627, faite d'après une copie qui avait appartenu à Anne de Jésus, et le manuscrit de Sanlucar de Barrameda, à l'exclusion toutefois des annotations et surcharges dues à une « seconde main » que dom Chevallier n'admet pas être celle du saint Docteur. Le rejet de la version longue allait contre une tradition qui avait longtemps tenu pour autographes et ces corrections du manuscrit de Sanlucar et le manuscrit du Carmel de Jaen, meilleur témoin du *Cantique* B (Cf. M. Martinez-Burgos, Préface à l'édition de ce manuscrit dans la collection *Classicos Castellanos*, 1924).

Les conclusions de dom Chevallier mettaient en pleine lumière l'autorité de la version brève : elles laissaient dans l'ombre l'existence de la tradition favorable à la version longue. Elles ont paru à quelques bons spécialistes trop catégoriques dans leur exclusion : ne pouvait-on pas admettre que saint Jean de la Croix avait remanié son texte, ajoutant une strophe (la XIe) et bouleversant en partie l'ordre des autres comme en témoigne la recension B ? N'était-il pas

dans les habitudes de cet écrivain soucieux de direction de retoucher sans cesse ses œuvres afin de les mieux adapter aux besoins des âmes rencontrées après leur première rédaction ?

En publiant, vingt ans plus tard, le « texte définitif du Cantique Spirituel », dom Chevallier semble vouloir mettre un terme aux controverses qui ont suivi l'édition de 1930. Il jette dans les débats un document nouveau, un manuscrit ignoré jusqu'à ces derniers temps et qui assurerait un crédit décisif non plus à la version brève A, mais à A' fruit d'une révision annoncée par la suscription du « borrador » de Sanlucar et réalisée par saint Jean de la Croix lui-même au cours des dernières années de sa vie. En effet, ce document récemment découvert reproduit le poème de trente-neuf strophes et leur commentaire avec des retouches stylistiques qui le distinguent de A. Il répond exactement aux allusions faites par les contemporains à un second *Cantique Spirituel*. On voit l'importance de cette découverte qui substitue la recension A' à la recension B dont l'existence ne paraît plus pouvoir être attribuée au saint Docteur lui-même.

Le document qui apporte à la thèse de dom Chevallier une confirmation si appréciable est dû à la sagacité du regretté P. J. de Guibert qui l'a découvert et il appartient aujourd'hui à l'abbaye de Solesmes. Conservé dans des archives privées, il se présente avec des garanties d'ancienneté et de fidélité que dom Chevallier, mieux que quiconque, pouvait mettre en valeur. Il l'a fait, à la suite de la transcription du texte espagnol soigneusement collationné, dans un épilogue qui ne veut faire appel qu'à des arguments historiques contre lesquels ceux d'ordre proprement littéraire demeureront faibles.

Le manuscrit utilisé ici pour la première fois doit à un double titre sa valeur exceptionnelle : ses origines placées sous de hauts patronages et sa parenté avec d'autres témoins du meilleur lignage.

Sur ses origines, le manuscrit fournit des indications qui ont stimulé la perspicacité exigeante de l'éditeur. Quelques détails de présentation extérieure offrent de petits rébus historiques où l'érudition de dom Chevallier s'est exercée avec succès. Le plat de la couverture comporte une date (1669), des armoiries et cinq initiales. Ces quelques signes interprétés nous apprennent que le manuscrit a été donné en 1669 au comte Franz de Peting, ambassadeur d'Autriche à Madrid, par la reine Marie-Anne d'Autriche, veuve du roi Philippe IV et Régente d'Espagne. Le précieux trésor était entré dans l'héritage de la famille royale à la mort de l'Impératrice Marie (1603): elle-même l'avait reçu, si les déductions de l'éditeur sont exactes, des Carmélites de Madrid, peu après la publication des œuvres

de sainte Thérèse (1588), due pour une large part à la bienveillante protection de Sa Majesté.

Le titre du manuscrit nous avertit que les présentes *Canciones spirituales* ont été « composées et commentées par le Père Jean de la Croix Carme déchaux et Premier Définiteur de son Ordre ». Ce feuillet est orné d'une vignette représentant la monstrance supportée par deux anges adorateurs. Le secret de cette gravure, exécutée avec soin, s'éclairçit quand on sait que l'Impératrice Marie, après son veuvage, avait cherché asile dans son pays d'origine chez les Clarisses dites *las Descalzas Reales*. L'ostensoir de sainte Claire évoquait discrètement la dévotion personnelle de l'Impératrice à laquelle le livret de saint Jean de la Croix apportait une nourriture doctrinale appréciée.

Restent à établir deux dates : la date où fut rédigé le texte qui se lit dans le manuscrit choisi par les Carmélites pour exprimer leur reconnaissance à l'insigne bienfaitrice ; la date où le présent lui fut remis.

Relevons deux indications concernant la première : le titre déplacé et modifié selon le type des manuscrits A' nous annonce un texte différent de la rédaction originelle : le style seul est retouché de manière à caractériser une révision voulue et soignée. Dans le commentaire du deuxième vers de la strophe douzième — seconde indication plus importante que la première — se lit une allusion à la publication souhaitée, non encore réalisée, des œuvres de sainte Thérèse. Cette publication, assurée dès septembre 1587, était terminée en 1588. Saint Jean de la Croix était alors pour la troisième fois Prieur des Carmes de Grenade. Nous pouvons en conclure avec dom Chevallier qu'à cette époque il avait relu et corrigé la première partie du *Cantique*. C'est le résultat de cette révision qu'au dire de Maria de la Cruz, alors Carmélite à Grenade, il portait au Couvent des religieuses sous forme de cahiers, pour qu'elles les recopiassent.

Un autre détail nous avertit que la révision n'a pas été poursuivie d'une seule haleine. Le saint s'y est repris à plusieurs fois. Dom Chevallier en voit la preuve dans un accident rédactionnel sur lequel il attire notre attention. Oubli imputable non à un copiste, mais, semble-t il, à l'auteur lui-même : il avait commencé à alléguer bon nombre de citations de l'Ecriture en ne conservant que leur traduction castillanne et brusquement, à partir du quatrième vers de la strophe treizième, l'émondage s'interrompt : les dernières strophes conservent la double forme latine et espagnole de ces citations, comme la version A. De cette distraction sans conséquence en elle-même, tirons la preuve matérielle d'un travail pris et repris et suivons Jean de la Croix à Ségovie. Il y devint Prieur le 18 juin 1588 et, pour trois ans, Premier Définiteur de l'Ordre. Il exerçait cette

charge, lorsque le saint achevait de mettre au net son chef d'œuvre : c'est du moins ce qu'affirme le manuscrit de Solesmes auquel fait écho le manuscrit 8654 de la Bibliothèque Nationale de Madrid. Essayons de préciser davantage le *terminus ad quem* de la révision. Dom Chevallier nous précède quand il s'emploie à déterminer l'époque où le manuscrit a été effectivement remis entre les mains de l'Impératrice. Ses conjectures, faute de preuves catégoriques, nous paraîtront bien vraisemblables, quand il souligne la délicatesse d'un présent où s'inscrivait en termes formels le souhait de saint Jean de la Croix en faveur de la publication des œuvres de la Réformatrice. Le Carmel reconnaissant ne pouvait mieux s'acquitter envers une bienfaitrice qui avait appuyé de tout son pouvoir cette publication et en avait reçu l'hommage dans une dédicace pleine de vénération, Cette publication date de 1588 : admettons donc que le manuscrit a été remis à l'Impératrice dans le courant de 1589.

Le saint est mort en décembre 1591. Il paraîtra sans doute peu vraisemblable qu'il ait, une fois cette révision achevée, consacré les derniers mois de sa vie à une refonte plus complète de son œuvre, surtout si l'on admet avec dom Chevallier que cette refonte aboutit dans la recension longue (B) à une transformation doctrinale profonde. Les témoignages que font valoir les défenseurs de cette recension en marquent l'origine vers 1586, date qui coïncide exactement avec celle que dom Chevallier assigne à notre révision d'où est sorti le *Cantique* A'. A ces arguments déjà peu favorables à l'authenticité du *Cantique* B s'ajoute l'autorité de témoins qui constituent une tradition particulièrement accréditée favorable à A' et indépendante de B. C'est ici, croyons-nous, que la thèse de dom Chevallier fait un pas décisif.

Le premier de ces témoins est l'édition de Madrid 1630, édition décrétée à l'unanimité par le Définitoire du 2 octobre 1628 et revêtant de ce fait les garanties les plus officielles de l'Ordre qui n'avait aucun intérêt à laisser se propager un texte non authentique. L'édition présente un caractère composite original. Dom Chevallier n'en trouve nulle part ailleurs l'exact équivalent. Il y décèle d'abord soixante-dix retouches visant pour la plupart à atténuer le mysticisme de la doctrine, puis la strophe onzième présente aussi dans le *Cantique* B, mais son insertion n'est pas accompagnée, comme en B, du bouleversement important des strophes ; à ces éléments qu'on peut estimer regrettables s'ajoutent, comme pour stigmatiser la maladresse des interventions de l'éditeur, des citations latines empruntées à la vulgate de Clément VIII publiée près d'un an après la mort du saint : enfin, apparaît le texte de base, heureusement choisi, si nous en croyons dom Chevallier, puisqu'il s'avère issu d'un ancêtre commun aux deux principaux témoins que nous évo-

quons : le manuscrit de Solesmes et, son émule en crédit, le manuscrit conservé aujourd'hui à Montserrat, jadis propriété de doña Ana de Peñalosa, la Pénitente pour laquelle le saint commenta les strophes de la *Vive Flamme.*

Nous voici donc en présence de témoins dont on ne peut discuter la compétence. Ils ont reconnu pour authentique le *Cantique* revisé; ils restent muets sur l'existence du *Cantique* bouleversé. La décision du Définitoire accrèdite l'édition de Madrid 1630. Une lettre du P. Jean l'Evangéliste, citée par le T. R. P. Silverio comme le jugement d'un témoin de grande autorité, condamne sévèrement l'édition de Bruxelles 1627, mais donne sa confiance au P. Jérôme de Saint-Joseph chargé de préparer celle de Madrid dont nous parlons. Le Définitoire accepte l'insertion de la strophe onzième dont l'origine demeure mystérieuse, même après l'explication tentée par dom Chevallier. Rien ne dit qu'elle ait été empruntée au manuscrit de la recension B avec lequel aucun autre détail ne confirme l'affinité. Les Carmélites, soucieuses de choisir une copie digne de leur reconnaissance envers l'Impératrice, offrent le texte révisé des trente-neuf strophes que rien ne rapproche du manuscrit de Jaen. Et c'est ce même texte révisé que conserve pour son édification personnelle la Pénitente du saint Ana de Peñalosa ; c'est ce texte que recommande encore. si la suggestion de dom Chevallier est exacte, doña Inès, propre nièce de doña Ana et pénitente elle aussi du saint ; elle avait hérité de ce manuscrit et l'a remis entre les mains des procureurs chargés, en 1627, du Procès Apostolique préparatoire à la béatification du saint Docteur. Joignons à ces témoins insignes d'une tradition forte de toute leur déférence pour l'auteur du *Cantique,* le P. Jose de Jesús-Maria, trente ans historiographe de l'Ordre et qui cite dans ses *Œuvres* le *Cantique Spirituel,* non d'après la version longue, mais d'après le texte révisé. Le texte qui jouit de pareilles références présente des titres qui rendent caduques les hypothèses favorables à l'existence d'une tradition dont se réclamerait un troisième *Cantique,* le *Cantique* B. Nous savons désormais qu'il existe deux textes revêtus l'un et l'autre de l'empreinte originale de saint Jean de la Croix : l'un, nul ne l'a jamais mis en doute, est le *Cantique* A, l'autre est non pas le *Cantique* B, mais le *Cantique* révisé, tel que l'ont conservé le manuscrit de Solesmes et celui de Montserrat auquel fait écho, sauf pour le Prologue, le manuscrit 8695 de la Bibliothèque Nationale de Madrid.

Le pas que le problème du *Cantique Spirituel* a fait depuis 1930 sur le plan de la critique historique semble devoir décourager les objections tirées de la critique littéraire. Les arguments qu'elle met en jeu comportent une part d'appréciation subjective toujours discutable. Les faits de l'histoire, s'ils sont dûment établis, sont sans

réplique. Rappelons toutefois la résistance qu'a rencontrée dom Chevallier quand il affirme l'incompatibilité doctrinale qui sépare A et B. Le P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, avec l'autorité que lui confère sa connaissance de la mystique sanjuaniste, a montré qu'il n'était point impossible d'attribuer les deux textes soi-disant contradictoires au saint docteur. Bien loin de contredire A, B complétait la version brève et l'améliorait (*Etudes Carmélitaines,* avril 1934). Au tome III de son édition française des œuvres de saint Jean de la Croix, la R. M. Marie du Saint-Sacrement cite largement et prend à son compte l'étude du savant spécialiste (p. 146 svv.). Un esprit analogue de conciliation inspirait la note du P. Mogenet, S. J., parue ici même (RAM, 1937, 280-291) et tendant à préférer l'ordre des strophes de la version longue à celui de la version brève. Les mérites de ces travaux et de quelques autres du même genre n'ont pas réussi à convaincre tous les disciples de saint Jean de la Croix et un théologien aussi averti que le P. Lucien de Saint-Joseph dans sa réédition de la traduction française des œuvres du saint Docteur due à Cyprien de Nativité (p. 663), invoque des motifs d'ordre doctrinal pour regarder comme probablement inauthentique la version longue.

Quoi qu'il en soit de la doctrine, on a pensé démontrer la vraisemblance de l'attribution du *Cantique* B à l'auteur du *Cantique* A en faisant appel aux habitudes rédactionnelles de cet auteur. C'est l'idée qui a guidé le P. M. Ledrus, S. J., dans deux articles du *Gregorianum* (XXX, (1949), 347-392 et XXXII (1951), 247-280). Il est regrettable que dom Chevallier répliquant, non sans vivacité, au premier de ces articles (*Supplément* de *La Vie Spirituelle,* 15 mai 1950, 206-211), n'ait pas tenu compte des mérites de cette étude originale et souvent courageuse. Il y eût trouvé, croyons-nous, des points de contact avantageux pour sa propre thèse. Le P. Ledrus cherche dans l'œuvre de saint Jean de la Croix un précédent au travail qu'atteste le *Cantique* B par rapport à A. Il pense trouver ce précédent en comparant un Prologue fourni par le manuscrit 8695 de la Bibliothèque Nationale de Madrid avec un passage parallèle de la *Subida* L. II, c. 7. Ce Prologue composé d'un *capitulo* sur le dépouillement spirituel serait comme la première rédaction du passage de la *Subida*. Le P. Ledrus concluait à l'homologie du traitement subi par le *Cantique* A dans le *Cantique* B. Quoi qu'il en soit de la controverse qui oppose les deux érudits sur l'authenticité du Prologue en question (cf. *Gregorianum,* XXXII (1951). 254-254). le P. Ledrus était amené à faire état du *Cantique* A', notre texte révisé que dom Chevallier devait livrer au public peu après l'article du P. Ledrus en le qualifiant de « texte définitif du Cantique Spirituel ». Le collaborateur du *Gregorianum,* dont les conclusions sont favorables au *Cantique* B, jugeait cette révision inauthentique : saint

Jean de la Croix n'en serait pas personnellement l'auteur : il l'aurait cependant accepté comme une « toilette » imposée à son propre texte en vue de la publication. Les arguments historiques invoqués par dom Chevallier nous ont convaincus que la « mise au net », le « limpio » contenu dans le manuscrit de Solesmes et ses apparentés est bien du saint Docteur lui-même. Ces arguments font donc échec à la thèse fondamentale du P. Ledrus. Mais cet observateur diligent, ce contradicteur loyal se sépare non moins résolument de la plupart des défenseurs du *Cantique* B. Selon lui, la version longue, loin de présenter l'état achevé d'un remaniement, n'en serait au sens propre que le *borrador*, témoin d'une reconstruction en cours. Le P. Ledrus s'explique ainsi pourquoi les premiers éditeurs ont préféré le texte A et laissé dans l'ombre le texte B et son bouleversement de strophes selon eux inachevé. Autre remarque du P. Ledrus : le correcteur responsable de B s'est servi au cours des deux premières strophes de la recension A', nullement de A ; puis, à partir de la troisième strophe, il quitte A' pour s'en tenir à A. Une pareille manière d'agir ne peut dénoncer que l'auteur lui-même, estime le le P. Ledrus : Jean de la Croix, expérience faite sur le texte retouché par une main étrangère, revient à sa propre rédaction. Le critique moderne en conclut que l'auteur de A' ne peut pas être l'auteur de B. Mais voici, croyons-nous, que l'argument se retourne en faveur de la thèse de dom Chevallier. Une fois établi historiquement que A' est bien de saint Jeau de la Croix, on doit conclure, comme le veut le P. Ledrus, que le *Cantique* B est d'un autre « en raison de la différence absolue du caractère des retouches en A' et en B ». Dom Chevallier doit aujourd'hui, le manuscrit de Solesmes étant publié, une confirmation appréciable de sa thèse à l'un de ses contradicteurs les plus perspicaces.

Parmi les témoignages historiques que nous possédons, les plus importants sont les dépositions faites aux Procès canoniques de béatification. Le P. Louis de la Trinité les a étudiées dans un article souvent invoqué pour et contre la thèse de dom Chevallier (*Revue des sciences philosophiquas et théologiques*, 16, 1927). Dom Chevallier, dans l'épilogue analysé plus haut s'étend assez longuement sur ces dépositions. Il fait remarquer avec justesse qu'elles peuvent refléter une opinion personnelle au témoin et dès lors être de moindre autorité. On sait combien des inexactitudes sont psychologiquement explicables même chez des témoins avertis et cultivés. Il importe de se demander si une allégation est propre à la tradition d'un milieu ou simplement le fait d'une croyance ou d'une expression individuelle. Plusieurs témoins ont parlé d'un *Cantique* de quarante strophes : leur témoignage peut-il être invoqué en faveur du *Cantique* B? Dom Chevallier montre que pour les deux plus importants,

celui d'Isabel de Jesus et celui de Maria de la Cruz, il ne peut-être question d'une allusion au *Cantique* B. Leur suffrage, en tout cas, est isolé soit dans le milieu carmélitain de Ségovie, auquel appartient la première, soit dans celui d'Ubeda, où vit la seconde. Leur manière de parler est imprécise et manque d'autorité aux yeux de la critique. Nous avons dit plus haut que le témoignage de Maria de la Cruz peut être invoqué en faveur de la révision du texte qui s'est faite pendant son séjour à Grenade.

Le problème du *Cantique Spirituel* semble donc toucher à son terme. L'autorité de A' historiquement établie porte un coup décisif à l'autorité de B. Pourtant, la tradition existe qui confère à cette version apocryphe une influence considérable. Comment est elle née? Quels en sont les promoteurs responsables? Quelles ont été leurs intentions? Ces questions appellent une réponse et le problème ne sera pleinement résolu que lorsqu'on aura tiré la chose au clair. Dom Chevallier laisse de côté cet aspect du problème. Il nous renvoie à la thèse de M. Krynen dont nous nous proposons de parler plus loin. Il y a là une lacune que l'on doit s'efforcer de combler. Déjà ici-même, en 1925, le P. Cavallera, à propos de l'ouvrage de M. Baruzi, réclamait cette étude des manuscrits dont plus d'un semble remonter à l'époque où vivait encore le saint (RAM, 1925, 311). Le P. Louis de la Trinité, pourtant rallié à dom Chevallier, constatait lui aussi cette difficulté. Nous ne nous étonnerons donc pas de voir le problème se déplacer, non plus pour défendre l'authenticité de B, mais pour en expliquer la genèse.

(*à suivre*) M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE (1)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

B. Jiménez Duque. — Los estudios de historia de la espiritualidad española ; *Rev. Espiritualidad,* 1952, 193-207.

J. Olozarán, SJ. — Bibliografia hispanica de espiritualidad. — *Manresa,* 1950, 447-46 ; 1951, 105-131, 475-491.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Manresa consacre tout son numéro de juillet-septembre 1951 à la doctrine de l'abandon en souvenir du P. de Caussade dont l'année 1951 ramène le deuxième centenaire de la mort.

S. Gomez Nogales, SJ. — Teoria del abandono del alma a Dios. — *Manresa,* 1951, 343-363.

J. Selano, SJ. — Armonias teológico-espirituales del abandono en Dios. — *Manresa,* 1951, 327-342.

J. Olozarán, SJ. — Formulas de entrego y abandono del alma a Dios. — *Manresa,* 1951, 365-401.

C. Jaurnet. — Note sur notre relation aux personnes divines. — *Revue Thomiste,* 1952, 222-225.

L. Renwart, SJ. — La nature pure à la lumière de l'encyclique *Humani generis.* — NRT, 1952, 337-354.

J.-M. Diez-Alegria, SJ. — La mediacion de Maria en la entrega del hombre a Dios. — *Manresa,* 1951, 289-326.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

A. Bruneau, OP. — Dieu terme immanent de la charité. — *Revue thomiste,* 1952, 225-233.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EE : *Estudios ecclesiásticos ;* GL : *Geist. u. Leben* ; NRT : *Nouvelle revue théologique* ; OGE : *Ons geestelijke erf* ; RSR : *Recherches de science religieuse* ; RF : *Razón y Fe* ; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* ; SC : *Scuola Cattolica* ; VC : *Vita cristiana* ; VS : *Vie Spirituelle.* Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume ou l'année et le second la page.

D. Nothomb. — Le motif formel de la charité envers le prochain. — *Revue thomiste*, 1952, 97-118.

Fr. Welf, SJ. — Selbstverleugnung und Abtötung als Uebung der Nachfolge Christi und als Kennzeichen des neuen Lebens in Christus. — GL, 1952, 4 41,

T. Deman, OP. — Le concours de la connaissance à la vertu. — *Revue de l'Univ. d'Ottawa, suppl.*, 1952, 84-103.

M. Oraison. — Vie chrétienne et problèmes de la sexualité. — Paris, Lethielleux, 1952, in-12, XIV-300.

V. Ordoñez, SJ. — Una carta inédita de san **Alonso Rodriguez** sobre los escrúpulos. — *Manresa*, 1950, 433-438.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

M. J. Gonzalez-Haba. — Algunas notas de la personalidad en los misticos. — *Rev. Espiritualidad*, 1952, 16-17.

M. Müller, OFM. — Der Seelengrund in der Franziskanischen Mystik. — *Weisheit und Wissenschaft*, 1952, 68-77.

M. Walemann. — Tranen und Ekstasen in ihrer psychologischen Gegensätzlichkeit. — GL. 1952, 54-67.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

I. Iparraguirre, SJ. — Bibliografia de Ejercicios Ignacianos. — *Manresa*, 1952, 133-189.

F. Hillig, SJ. — Exerzitien. — *Stimmen der Zeit*, 1952, 103-113.

F. Del Valle, S. — El sentido social en los Ejercicios de san Ignacio. — *Manresa*, 1950, 417-432.

J. Calveras, SJ. — Notas exegéticas sobre el texto de los Ejercicios. — *Manresa*, 1952, 177-181.

J. Muñoz, SJ. — Tactica psicológica para la reforma del juicio en los Ejercicios ignacianos. — *Manresa*, 1952, 145-164.

M. Battlori, SJ. — Los Ejercicios que Nadal trajo a España y las meditaciones de la muerte y del juicio. — *Manresa*, 1952, 127-144.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES.

M. Zalba, SJ. — Glosas al Discurso de Pie XII sobre la vida religiosa. — *Manresa*, 1951, 87-103.

I. Iparraguire, SJ. — Tendencias actuales entorno al estado religioso. — *Manresa*, 1951, 41-74.
C. Lauwers. — Societates sine votis et status canonicus perfectionis. — *Eph. theol. Lovanienses,* 1952, 59-90.
N. Gonzalez Caminero, SJ. — Fundamentos de una espiritualidad per intelectuales. — *Manresa,* 1950, 407-416.

VII. — HISTOIRE : TEXTES, DOCUMENTS, ÉTUDES.

D. Barsotti. — Il Vecchio Testamento e la Spiritualità cristiana. — VC, 1951, 432-438.
J. Leal, SJ. — La direccion espiritual de san **Pablo** en la I carta a los Tesalonicenses. — *Manresa*, 1951, 447-463.
G. Lambert, SJ. — Traduction de quelques « psaumes » de Qumrân et du « pêscher » d'Habacuc. — NRT, 1952, 284-297.
G. Lambert, SJ. — Le Maître de justice et la communauté de l'Alliance. — NRT, 1952, 259-283.
J. Lecuyer, CSSp. — Le sacerdoce chrétien selon saint Ambroise. — *Revue de l'Univ. d'Ottawa, suppl.*, 1952, 104-126.
J. Leclercq, OSB. — L'ancienne version latine des Sentences d'Evagre pour les moines. — *Scriptorium*, 1951, 195-213.
J. Pepin. — « Primitiae spiritus ». Remarques sur une citation paulinienne des « Confessions » de saint Augustin. — *Revue de l'histoire des religions*, 1951, 157-202.
P. Sherwood, OSB. — **Sergius of Reshaina** and the Syriac Versions of the Pseudo Denis. — *Sacris erudiri*, 1952, 174-184.
C Mohrmann. — La latinité de saint **Benoît**. Etude linguistique sur la tradition manuscrite de la règle. — *Revue bénédictine*, 1952, 108-140.
M. Serena. — La storia di un'amicizia. — VC, 1951, 455-473.

L'amitié de saint Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry.

A. Ampe, SJ. — De grondlijnen von **Ruusbroec's** drieënheidsleer als onderbouw van den zielsopgang. — Tilt, Lannoo, 1950, in-8, 230 p.

Cf. P. Fransen, SJ., La théologie Trinitaire de Ruusbroec, dans NRT, 1952, 181-185.

P. Brocardo, SDB. — **Gerolamo da Siena** maestro di vita spirituale (1335-1420). — *Salesianum*, 1951, 457-496.
Carmelo del Niño Jesús, CCD. — La dirección espiritual de **Isabel** la católica. — *Rev. Espiritualidad*, 1952, 166-193.
L. Bogliolo. — La dottrina spirituale di Fra **Battista di Crema**, OP. Un precursore dello spirito tridentino. — *Salesianum*, 1952, 26-67.

B. Llorca, SJ. — Falsa doctrina sobre el abandono en los **alumbrados**, — *Manresa*, 1951, 403-413.

M. Quera, SJ. — Sobre la « vida » selvatica de san **Ignacio** en Montserrat antes y despues de su bajada a Manresa. — *Manresa*, 1952, 165-175.

E. Jorge, SJ. — El P. **Diego de Cetiña** confiesa y dirige a Santa **Teresa de Jésús** 1555. Influencia de este hecho transcendental en la vida de la mística doctora. — *Manresa*, 1952.

Nazario de Santa Teresa, OCD. — Novedades interesantes sobre **S. Juán da la Cruz** y santa **Teresa**. — *Rev. Espiritualidad*, 1952, 79-91.

M. Olphe-Galliard, SJ. — Un maestro espiritual para nuestro tiempo. El P. Juan Pedro de **Caussade**, SI. — *Manresa*, 1951, 273-288.

J. Pou y Marti, OFM. — El Arzobispo **Eleta** y el termino de la causa de la V. Maria de Agreda. — *Archivo Ibero-Americano*, 1951, 455-473.

L. Dohmen, SSp. — Natur und Uebernatur in der Aszetik der Ehrw. P. Liberman. — GL, 1952, 67-72.

E. Valentini, SDB. — La spiritualità di don **Bosco**. — *Salesianum*, 1952, 129-152.

T. Arellano, SJ. — A proposito del libro del **Lehodey** « El santo abandono ». — *Manresa*, 1951, 415-425.

F. Baumann et **I. Iparraguire**, SJ. — Un caso extraordinaro de mística sacerdotal. El P. Juan Bautista Reus (1868-1947). — *Manresa*, 1951, 431-446.

B. Lavaud, OP. — Pie XII docteur du mariage. — *Revue Thomiste*, 1952, 119-141.

Livres envoyés à la Revue

Y. Congar. — *Le Christ, Marie et l'Eglise.* Paris, Desclée De Brouwer, in-18°, 107.

L Creus Vidal. — *Le problème de l'évidence de la religion.* Barcelone (Ariban, 177, 1°, 2°), in-12°, 123.

A. De Meyer en J. M. et De Smet. — *Guigue's « Consuetudines » van de Eerste Kartuizers.* Bruxelles, Palais des Académies, 1951, in-8°, 99.

Fr. Filas, SJ. — *Joseph and Jesus. A theological Study of their Relationship.* Milwaukee, The Bruce publishing Company, in-8°, 179.

Dom Jean Gaillard. — *Les solennités pascales.* Paris, Les équipes enseignantes, 64, rue de Fleurus (XIVe), in-8°, 96.

I. Hausherr, SJ. — *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur.* Rome, Institut Oriental, in-8°, 179.

Dom Hesbert et dom Bertaud. — *L'Assomption de Notre-Dame* (Coll. *Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré*), Paris, Plon, in-12°, XX-420.

J. Pihan. — *Pour un catéchisme en plein dans la vie* (Coll. *Vitalis*, n. 16). Paris, éd. Fleurus, in-32°, 70.

R. Plus, SJ. — *La paix intérieure.* Bruges, Beyaert, in-12°, 163.

P. L. Villasarte, OFM. — *M. Angeles Sorazu.* Vol. I, *Estudio místico ;* vol. 2, *Apendice documental.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1950, XXIII-434 et 269.

A. Richomme. — *Contacts avec le Christ*, 3e série Paris, éd. Fleurus, in-8°, 160.

A. Richomme. — *Notre Rosaire (Blanc, rouge et or).* Paris, éd. Fleurus, in-32°, 126.

P. Siwek, SJ. — *Une stigmatisée de nos jours. Etude de psychologie religieuse.* Paris, Lethielleux, in-12°, 174.

Th. Steinbüchel. — *Mensch und Gott. In Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, in-8°, 255.

Le Gérant : I. VIDAILLON.

Toulouse. — Impr. Catholique Saint-Cyprien, 43, Allées Charles-de-Fitte, I. VIDAILLON, impr.

NOTES SUR LA VIE RELIGIEUSE

En somme, il n'y a pour l'homme qu'un problème : trouver Dieu. Nous sommes faits pour lui. Trouver Dieu : le plus grand besoin des âmes, la principale affaire de la vie présente. Certes, ce besoin n'est pas également ressenti par tous. Certains en semblent dépourvus; d'autres en sont torturés. On peut aviver ce besoin ; on peut l'étouffer. Mais tous sont faits pour Dieu. Si l'on réussit à le trouver, alors la vie, quelle réussite! Si non, quelle irréparable faillite! Aussi bien, nous mener à Dieu, c'est tout le but de l'Eglise. C'est toute la raison d'être de Jésus-Christ. Sans Lui, nous n'y pourrions arriver ; avec Lui, nous sommes sûrs d'aboutir. Il nous a procuré des moyens infaillibles : Lui-même et ses admirables sacrements.

En premier lieu, le Baptême. Il y a deux choses dans le Baptême : une libre démarche de l'homme et la réponse magnifique de Dieu. L'homme qui demande Dieu et Dieu qui se donne. Trop de baptisés ignorent cela. C'est que, actuellement, ils furent presque tous baptisés sans l'avoir su. A leur arrivée en ce monde, on a supposé avec raison que, s'ils le pouvaient, ils souhaiteraient l'être. Il reste qu'ils n'ont pas demandé le baptême sous la pression d'un désir personnel. Tandis qu'autrefois beaucoup venaient, dans leur pleine liberté d'adultes conscients et responsables, parfois après de longues tergiversations, supplier l'Eglise de les unir à Dieu. Sans doute connaissez-vous l'admirable dialogue? L'Eglise : « Que veux-tu de moi? » — Le candidat : « La vie éternelle ». (Autant dire Dieu, puisque seul Dieu demeure éternellement). — L'Eglise : « Renonces-tu à Satan, à ses mœurs, à ses vanités? » — Le candidat : « J'y renonce ». — « Crois-tu en Dieu, en Jésus-Christ, à la vie éternelle? » — « J'y crois ». — « Veux-tu être baptisé? » — « Je le veux ». — « Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Et maintenant, va en

paix et que le Seigneur soit avec toi ! ». Dans la grande liturgie baptismale du Samedi-Saint, les catéchumènes vont en procession au baptistère, clamant leur désir : « Comme le cerf aspire à l'eau des fontaines, ainsi mon âme te désire, ô Dieu ! » (Ps. 41). Quoi de plus juste ? Le Baptême est donc, avant tout, une consécration de l'homme à Dieu, à la Sainte Trinité qui, tout de suite, prend posession du baptisé. Le Baptême est même la consécration par excellence. Elle est la consécration fondamentale. Toutes celles qui surviendraient après elle, la supposent. Aucune autre ne lui est pareille ; aucune n'est aussi efficace. Le baptême nous unit réellement à Dieu ; il nous divinise. En créant en nous un germe de vie proprement divine (*divinae consortes naturae*, 2 Pet, 1, 14), il nous rend, dès ici-bas, fils authentiques du Père, héritiers du ciel. Le baptisé est un prédestiné. A la vie qu'il vivra ensuite d'accomplir son baptême. Car tout baptisé est obligé de tendre à Dieu le mieux qu'il pourra. Jamais il ne lui sera permis de refuser à cette vie divine qu'il a reçue de croître et de se développer en lui. Ce refus serait en contradiction flagrante avec l'exigence essentielle du germe divin qu'il a librement accepté.

Saint Paul nous enseigne que la vie chrétienne est, à l'exemple du Christ, un mystère de mort et de résurrection. Aujourd'hui on préfère dire : une incarnation et une rupture. Le Baptême inaugure l'une et l'autre : on a sa vie pour achever. Mais la rupture avec le monde doit précéder l'incarnation divine. En circonstances normales, personne n'est admis au baptême avant d'avoir renoncé publiquement au démon et à ses œuvres. Il est impossible de servir deux Maîtres. Dieu a droit à tout.

Et donc, en quelque mesure, le baptisé a trouvé Dieu. C'est déjà un saint, un homme à part, fort différent des autres qui ne sont que des hommes. Il est, lui, un fils de Dieu qui tient de son Père céleste une vie divine. Il est saint d'une sainteté initiale que ce sera l'affaire de sa vie d'achever. C'est en travaillant à cet accomplissement qu'il se préparera à recevoir Dieu en plénitude au ciel. Pour l'aider dans ce travail surhumain, Notre-Seigneur a institué un autre sacrement, le plus étonnant de tous, l'Eucharistie

dont l'objet précis est de nous donner Dieu toujours davantage.

L'Eucharistie est d'abord un sacrifice, c'est-à-dire une oblation : une oblation de soi unie à l'oblation d'une victime infiniment précieuse, celle même du grand et unique sacrifice rédempteur, oblation qui, par la munificence de Dieu, s'achève en communion à cette divine victime : double mouvement qui, de nouveau, exprime et l'effort de l'homme pour se donner à Dieu et la volonté de Dieu de s'unir réellement à l'homme. Mais rien n'est si difficile à l'homme que de se donner. Il le recommence sans cesse, parce qu'il ne se donne presque jamais tout à fait et qu'il se reprend presque toujours plus ou moins. Les meilleurs parmi nous passent leur vie à tâcher de se donner à Dieu, escomptant toujours que le sacrifice d'aujourd'hui sera plus complet et plus définitif que celui d'hier. Est-ce pour cela aussi que le sacrifice eucharistique se renouvelle sans cesse ?

Et cependant, malgré des secours surnaturels aussi puissants, il y a des chrétiens qui désespèrent d'arriver à se donner convenablement à Dieu, dans les conditions de la vie ordinaire, ou qui, du moins, veulent réaliser plus vite un don plus total. La vie religieuse est née de cette prétention. On se fait religieux, comme on se fait chrétien, pour trouver Dieu ; mais le religieux prétend le trouver plus sûrement, plus complètement et plus vite. L'Eglise approuve entièrement cette entreprise et, en somme, la garantit. Au jugement de l'Eglise. la profession religieuse est le meilleur moyen de trouver Dieu (1) et, donc, d'accomplir son baptême.

Peut-être objecterait-on ici que beaucoup entrent en religion, moins pour s'y donner à Dieu que pour trouver dans une façon chrétienne de vivre, un milieu et une activité qui répondent à leurs aspirations. Le fait paraît certain. De récentes enquêtes (2) semblent démontrer qu'il en va presque toujours ainsi. L'élection qui décide de l'entrée en religion est rarement tout à fait pure. Saint Ignace

(1) Pie XII, *Aux membres du Congrès des états de perfection*, 1950.
(2) P. Ernst, *Option vitale*, NRTh, 1947.

disait : « bonne et saine ». Presque toujours des soucis égoïstes se mêlent aux saintes visées. On cherche Dieu et aussi on se cherche. Dans tous ces cas, une purification, presque toujours douloureuse, est nécessaire. Elle aura lieu tôt ou tard ; elle sera plus ou moins complète. Il en résultera donc au bout de quelque temps — et ce laps de temps variera avec les individus, — ou des abandons purs et simples de la profession religieuse ou des vies religieuses plus ou moins intégrales et sincères. Voilà pour le fait. Cela n'empêche pas qu'en droit la vraie vocation religieuse, à laquelle il faut espérer qu'on répondra tôt ou tard, ne soit l'appel au don aussi total que possible.

Car il y a dans la profession religieuse un radicalisme déclaré qui n'est pas ordinaire ni même fréquent dans la simple profession chrétienne. La formule ignatienne s'applique bien ici : « in omnibus quaerant Deum ». Le religieux cherche Dieu en tout. Il ne se contente pas, comme le chrétien ordinaire, de renoncer au péché. Ce n'est là que l'indispensable encore que ce ne soit pas si facile. Pour assurer une recherche de Dieu plus exclusive et plus constante, pour se donner plus de chances de le trouver et de le trouver toujours davantage, le religieux renonce à des jouissances même légitimes, à des attachements même permis, au moins en quelque mesure, mais qui, pour permis qu'ils soient, concurrencent tout de même et gênent plus ou moins l'adhésion totale à Dieu. Cette seule gêne est, pour le religieux, une raison suffisante de refuser ces joies si douces mais si prenantes de la vie familiale, les avantages si commodes mais si encombrants de la propriété matérielle, la jalouse et si chère propriété de son vouloir. Il y renonce pour la vie et de cette renonciation fait profession publique. Que tous le sachent ; qu'on le traite en conséquence. Aussi bien ces trois vœux perpétuels et publics, l'Eglise y voit la structure indispensable de la profession religieuse. Le religieux est donc un chrétien qui s'oblige publiquement et de façon définitive à tendre à la sainteté (à l'union divine) par la pratique de la chasteté, de la pauvreté, de l'obéissance.

Qu'on ne s'y trompe pas ! Le plus essentiel de la vie religieuse, ce n'est donc pas ce triple renoncement ; c'est la

quête de Dieu, la volonté de tâcher jusqu'à la mort de se donner mieux à Lui. Les trois vœux ne sont que des moyens particulièrement efficaces de le réaliser ou des conditions plus favorables pour y réussir. La vie religieuse (comme toute vie chrétienne) est d'abord un amour. On ne renonce que pour mieux aimer. Et c'est déjà l'amour qui inspire le renoncement et qui le fait accomplir dans la joie. Sans amour, le renoncement ne durerait guère ou il serait plus apparent que réel.

Le principe vital, l'âme de la vie religieuse, c'est donc cette volonté plus ou moins ardente de se donner à Dieu. C'est cette volonté consciente, tenace, de plus en plus profonde qui fait les grandes vies chrétiennes et les grandes vies religieuses, les vies rayonnantes et heureuses. Car, dans ces vies que beaucoup croient inhumaines, l'amour théologal assure le plein épanouissement de l'âme et la bonne santé psychique.

Certes, il y a des religieux qui ne l'ont pas assez compris ou qui l'oublient peu à peu. C'est parce qu'ils n'ont pas assez d'amour que ces vies, au lieu de se dilater, petit à petit s'étiolent. Faute d'amour, ils manquent de courage et de joie ; ils deviennent malheureux et bientôt neurasthéniques. La vraie vocation, avec la grâce surnaturelle qu'elle comporte, produit l'élan vital. C'est donc cette charité théologale qu'il faut entretenir, stimuler, renouveler sans cesse, parce que la source de la vie est là.

Sans doute. dans cette éducation de la charité, l'ascèse trouve sa place normale. Nous l'avons constaté : il faut renoncer au démon et à ses œuvres avant d'être baptisé ; pour se consacrer totalement à la recherche de Dieu, il faut dire adieu aux joies charnelles, à la poursuite des biens matériels, à ta jouissance autonome de la liberté. Et récemment encore, dans son *Instruction aux membres du Congrès des états de perfection* (1950), Pie XII déclarait que « l'abnégation chrétienne est la seule voie vers la perfection ». Mais l'abnégation n'est chrétienne que si elle est inspirée par la charité. Toujours la charité est capitale. Pour qu'elle devienne l'âme de toute une vie d'homme, il ne suffit pas, il n'est pas humain qu'on se borne à enlever les obstacles qui la gêneraient. On s'est trop contenté de

cette éducation négative. La charité doit se cultiver directement et pour elle-même, parce qu'elle est l'âme de toute vie chrétienne. C'est elle qui doit nous donner le courage même de nous renoncer.

La charité est une source mais qui dépend d'une autre dont le débit mesure le sien. On aime à proportion qu'on croit. La source profonde de toute vie spirituelle, c'est la Foi. Trop souvent, on ne croit pas assez. Ce n'est guère étonnant dans le monde naturaliste où nous devons vivre ; mais la faiblesse de notre foi explique la tiédeur de notre charité. Nous avions de la foi au moment où, renonçant au monde et à tout ce qu'il nous promettait, nous sommes venus solliciter une place en religion, encore que cette foi même était peut-être plus ou moins contaminée, comme nous l'avons dit. Pour maintenir l'élan initial, nous devrions croire de plus en plus à Celui qu'on ne voit pas. Hélas ! l'inverse a lieu souvent : sous l'influence subtile du matérialisme ambiant. nous croyons moins. Toute notre vie religieuse en est fatalement handicapée. D'ailleurs pour influer sérieusement, notre foi devrait être constamment actuelle. Elle devrait nous éclairer à chaque moment et inspirer notre choix. Plus encore que le chrétien ordinaire le religieux doit vivre de foi. Et voilà qui requiert un recueillement habituel, un fond permanent de vie contemplative : « Curent vero semper Deum ante oculos habere (1) », Dieu doit être pour le religieux quelqu'un d'aussi réel et de plus aimable que tous les hommes que nous coudoyons. La charité vit de la foi ; la Foi opère par la Charité.

Cette charité s'exerçant dans l'action est l'un des moyens les plus efficaces pour la développer en nous. Pour vivre, il faut qu'elle agisse. L'occasion d'agir se présente à elle à chaque pas dans la vie. Nous rencontrons sans cesse des raisons de nous tourner vers Dieu et de Lui dire d'un cœur toujours plus profond : Mon Dieu, je vous aime par dessus tout ! Multiplier ces actes si simples de charité est déjà très sanctifiant. Les sacrifices d'égoïsme, les dons pratiques de soi (de sa sympathie, de son temps, de sa peine), surtout s'ils coûtent à notre inertie ou à notre amour-pro-

(1) Saint Ignace, *Formula Soc. Jesu.*

pre, le sont davantage encore. C'est la précieuse indication donnée par saint Ignace aux novices de la Compagnie : « Vous voulez trouver Dieu ? Magnopere conferet *devote*, quoad fieri poterit, ea munera obire in quibus magis exercetur humilitas et caritas » (1). Saint Ignace fait certainement allusion aux services de charité à l'égard du prochain. Rien n'es plus chrétien. Le second commandement est semblable au premier. On trouve Dieu dans les autres.

Cependant, pour échauffer en nous la charité, rien n'est plus efficace que d'entretenir des relations personnelles avec Dieu, avec Notre-Seigneur Jésus-Christ. Fréquenter Dieu, c'est le moyen normal de l'aimer. C'est la condition nécessaire de l'amitié, de l'intimité surtout. La vie religieuse demeurerait précaire, même après l'émission des vœux, si elle n'arrivait pas à cet attachement personnel. Lui seul garantit les vocations. Le moralisme n'y peut suffire.

Dans son livre tout récent sur « *le sens de la vie monastique* » le P. Bouyer de l'Oratoire écrit : « La recherche de Dieu, la recherche où tout l'être est engagé, la recherche, non pas de quelque chose mais de quelqu'un, c'est tout le monachisme ». Il faut dire : c'est toute la vie religieuse.

De l'obéissance religieuse

Peut-être a-t-on confondu parfois, du moins en fait, l'obéissance du religieux avec celle de l'enfant mineur. Il y a entre ces deux attitudes d'essentielles différences. L'enfant n'est encore qu'un homme en devenir, un homme incomplet et, pour ce, justement qualifié de mineur. Parce qu'il n'est pas encore assez homme, parce qu'il n'est pas encore en état de prendre l'entière responsabilité de sa conduite, il ne peut encore en décider seul ; il doit se laisser guider par ses parents. Il doit obéir. Son obéissance n'est pas volontaire ; elle s'impose à lui comme un des

(1) *Constitut. Soc. Jes.*, p. III, c. T, 22.

principaux moyens d'apprendre son métier d'homme. Aussi bien, avec son éducation qui s'achève, avec le besoin de lumière et de décision qui disparaît, cesse pour l'adolescent le devoir d'obéir. Cette éducation n'avait été et ne devait être qu'une préparation à la vie autonome. Le religieux, lui, est un homme fait, un adulte, une personne accomplie, un majeur. Comme tel, il a et, sauf accident, gardé jusqu'au bout de sa vie, avec l'obligation personnelle de bien se conduire, l'entière responsabilité de sa conduite. Sa conscience est présumée formée : il a le droit et le devoir de la suivre. Or, et voici le paradoxe vivant, ce religieux est aussi l'adulte accompli qui, dans sa pleine liberté d'homme renonce à sa liberté même et s'engage à obéir, sa vie durant, aux ordres d'un autre que certains arrangements constituent son supérieur.

Comment expliquer cette étrange conduite? Quelle raison peut justifier ce qui de prime abord semble une abdication de la qualité d'homme? Pareille attitude est elle raisonnable? est-elle seulement morale? Tâchons de dire exactement comment, en somme, le religieux s'explique son attitude à lui-même.

Le religieux est un homme qui a bien compris qu'il est totalement dépendant de Dieu. Dieu est, à chaque moment, son Créateur. (Mesure-t-on ce que cela signifie?) Lui, la créature, est donc, à chaque instant, la propriété absolue de Dieu. Il appartient à Dieu dans son être et dans son agir. Dieu a le droit d'exiger de lui tel comportement. Dieu est sa raison d'être et de vivre. Il vit pour la gloire de Dieu, pour réaliser les intentions divines. Ayant bien compris tout cela, ce chrétien de très bonne volonté voudrait réaliser pleinement dans sa vie vécue cette appartenance à Dieu. Selon la formule de quelqu'un qui avait admirablement compris, il voudrait « ne rien faire que pour le service et la gloire de sa divine Majesté » (1). Il voudrait vivre le moins possible pour soi et le plus possible pour Dieu, son Créateur et sa Fin.

Comment y parvenir? Ce n'est pas facile. Pour réaliser son idée, ce chrétien voudrait savoir exactement, à chaque

(1) Saint IGNACE, *Exerç. spirit.*, n. 169 et pass.

moment, ce que Dieu exige ou postule de lui dans la conjoncture présente. Comment savoir cela avec assez de certitude? Et même s'il réussissait à le savoir, il lui resterait encore à accomplir cette volonté connue de Dieu et, souvent, cela non plus n'est pas aisé. Tant de choses peuvent l'en détourner. Son milieu, les idées et les mœurs ambiantes, d'ordinaire si naturalistes, — ce qu'on a justement appelé la contrainte sociale ; — et puis lui-même, son égoïsme congénital. son orgueil ou sa sensibilité, sous telle ou telle forme, — il y en a de si subtiles et de si séduisantes ! Incontestablement, notre égoïsme est le grand obstacle à notre docilité à Dieu, cet attachement si profond que chacun a pour sa liberté d'allures, ce souci dominant de se contenter soi-même et cet effort obstiné pour y réussir malgré tout. On sait combien notre amour-propre une fois alerté est habile à nous persuader ce qu'il veut. Aucun diplomate, nul avocat qui puisse lui être comparé. L'ardeur et la ténacité de ses désirs ou de ses répugnances le rendent génial. Il trouve toujours des raisons pour faire ce dont il a envie. Pouvons-nous jamais assurer que le motif pour lequel il nous semble avoir agi et que nous alléguons aux autres comme à nous-mêmes est de fait le vrai motif et qu'il n'y en a pas d'autre dans notre subconcience, une raison secrète qui, dès avant toutes nos délibérations, avait déjà tout résolu? C'est le phénomène classique si banal de la double motivation, l'une prétendue, l'autre réelle, l'une consciente, l'autre plus ou moins inconsciente, l'une plus ou moins objective, l'autre purement subjective. Nous nous croyons libres, maîtres de nous, indépendants. Nous ne le sommes guère. Au plus profond de nous-mêmes, tel penchant domine et décide de nos décisions. « Je ne fais pas le bien que je veux », avouait saint Paul avec une si humble sincérité. Qui de nous ne doit le redire, même si nous ne devions pas toujours ajouter : « Et parfois je fais le mal que je hais ». C'est contre cet égoïsme secret, lui-même déjà si terriblement séducteur et souvent si facilement exploité par le milieu, que le chrétien désireux de donner toute sa vie à Dieu voudrait se garantir.

Comment y arriver? Comment être sûr, quand on prend telle résolution, qu'on ne se trompe pas soi-même, qu'on

ne s'illusionne pas de la meilleure foi du monde. Tant d'hommes le font sans cesse. Ce chrétien lui-même l'a fait si souvent et, parfois, si pitoyablement. Les adversaires les plus résolus et les plus sincères de l'obéissance religieuse la combattent au nom de la liberté humaine qu'ils prétendent défendre et sauve. Les bonnes gens ! Ils n'ont pas l'air de se douter que chez tout homme cette liberté est chose fort relative, qu'elle n'existe même pas chez la plupart, prisonniers qu'ils sont, sans le savoir, — et c'est la plus complète des servitudes — de leurs passions grandes et petites. Depuis le péché originel, nous tous les déchus, même les baptisés, nous devons nous dégager de cet esclavage intérieur pour affranchir notre vrai moi, notre moi spirituel. Tous, *nous devons conquérir de haute lutte la possibilité de notre totale offrande à Dieu*. Et ceux-là seuls ont un sens juste de la liberté humaine qui sans cesse se préoccupent de sauvegarder, outre le présent, l'avenir de leur moi moral. C'est précisément cette préoccupation qui a conduit le chrétien dont nous parlons à vouer les trois vœux perpétuels de religion et spécialement le vœu d'obéissance.

Remarquons en passant que c'est dans le même but, exactement, que saint Ignace recommande si fort de « se faire indifférent ». Mais qui peut se flatter d'être assez indifférent pour ne prendre que des décisions vraiment objectives ? Il est facile de se croire indifférent, sans l'être.

L'obéissance religieuse a été inventée pour préserver le religieux des illusions de l'égoïsme, pour le libérer de lui-même. Lorsque la Règle prescrit ou que le supérieur légitime commande, le religieux sait aussi sûrement que possible, ce que Dieu demande de lui. Et l'obéissance peut parler à tout moment. En toute occasion, elle peut interpréter la volonté divine. Avantage incomparable, qui a procuré la paix à tant d'âmes inquiètes et toute âme de bonne volonté, en son fond est plus ou moins inquiète. Du même coup, en supprimant l'incertitude derrière laquelle s'abrite volontiers notre nonchalance et en intimant si nettement la réquisition divine, l'obéissance stimule notre vouloir pratique. D'ailleurs le religieux ne s'est-il pas obligé par vœu d'obtempérer aux ordres de l'autorité légi-

time et ce devoir reconnu achève de déchancher chez lui la mise en train de l'action.

Ici, sans doute, propose-t-on une objection. On a parlé d'obéissance *inventée* pour certifier que Dieu veut ceci plutôt que cela. Qui donc a inventé ce procédé? Si ce n'est qu'un homme, fut-ce le plus saint des hommes, le procédé sera d'une valeur et d'une autorité toute relative, ce qui ne suffit pas pour procurer la certitude que nous réclamons. Or, dans son Evangile, Notre-Seigneur Jésus-Christ ne souffle mot de l'obéissance volontaire. Très explicitement, a-t-il canonisé la pauvreté et la chasteté. Mais on recherche en vain la formule authentique du 3e conseil évangélique. Sans doute Notre-Seigneur a-t-il donné un exemple tout à fait émouvant d'obéissance absolue au Père. Il est mort sur la croix pour obéir. Mais Il n'a rien dit d'explicite et de précis concernant l'obéissance de surcroît qui est celle du religieux. En revanche l'Eglise, cet organisme monté et mandaté par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour guider les hommes dans leur ascension vers Dieu, l'Eglise, qui prolonge Jésus-Christ et qu'assiste l'Esprit-Saint, est intervenue ici. Avec une netteté parfaite, elle approuve cette vie religieuse dont la profession publique de chasteté, de pauvreté et d'obéissance fait la structure fondamentale (1). Plus précisément encore, elle canonise telle et telle règle de vie religieuse et, pour en assurer l'observance et la juste application, mandate certains religieux qu'elle constitue supérieurs des autres. Se fondant là-dessus, les religieux ont donc une raison surnaturelle de voir dans la Règle et dans les supérieurs établis selon la Règle, de sûrs interprêtes de la volonté divine. C'est par ces truchements que Dieu mène les religieux là où ils prétendent aller : à Lui. Car, dans les conditions susdites, cette vie ainsi organisée leur fournit de constantes occasions d'exercer leur foi et leur charité, c'est-à-dire de trouver Dieu. Mais aussi, si cette Règle et ces supérieurs sont, à tout moment, l'expression authentique de la volonté divine, alors, chez ces chrétiens désireux par dessus tout de se donner totalement à Dieu, naîtra assez vite cette disposi-

(1) C. J. C., can. 487.

tion si choquante pour les gens du monde : la *voluntas parendi cupida*, le désir ardent d'obéir. La vraie vie religieuse est là.

Cependant, ces supérieurs, encore qu'ils aient mission et grâce pour commander leurs frères, n'en deviennent pas pour cela infaillibles. Et, de fait, il arrive qu'ils se trompent. Les religieux le savent. Mais l'Eglise leur répète qu'ils peuvent aller de l'avant malgré tout et que, même dans ces conditions, il est bon et sage de vouer l'obéissance. Toujours confiants dans la parole de l'Eglise et désireux de démontrer leur charité par cette obéissance difficile, les religieux professent celle-ci. Assurément il y a là quelque chose d'héroïque. Aussi bien quelqu'un veut-il s'engager vraiment dans la vie surnaturelle, il n'est que de pratiquer sérieusement l'obéissance. Pareille vie ne peut être vécue que dans un état d'âme assez rare de foi profonde, de sincère humilité et de charité. En dehors de là, l'obéissance est impossible. Et le grand mal que font chaque jour nos mesquines critiques, si nombreuses et si légères, c'est de démolir ou d'empêcher la formation en nous de cet état d'âme et, dans le milieu, de cette atmosphère d'héroïsme. Chacun peut conclure que sa façon d'obéir lui sera un excellent thermomètre spirituel. Rien peut-être ne mesure plus exactement notre valeur surnaturelle.

Pour être capable de pratiquer le renoncement toute sa vie, le religieux devra tâcher de maintenir en lui-même l'élan initial de charité qui l'a engagé dans la voie des conseils. Pour maintenir, il n'est, suivant la consigne de saint Ignace, que de s'appliquer à progresser sans cesse : « Curent vero semper in via divini servitii progressum facere » (1). « Il est essentiel à la loi chrétienne (de charité) d'être toujours, si l'on peut dire, en état de progrès ». Le P. de Montcheuil a raison de le penser. Ajoutons que cela est indispensable au religieux qui veut vivre réellement sa vie.

D'accord sur tout cela, dira-t-on; mais tout cela ne vaut que pour l'obéissance-ascèse ou, comme on l'appelle encore, l'obéissance-sacrifice, celle qui regarde sur-

(1) *Constit.*, P. III, I, 10.

tout la perfection de l'individu. Cela intéresse beaucoup moins l'obéissance-service, celle qui concerne surtout l'utilité apostolique ou sociale (1). Je crois que les précédentes considérations valent aussi pour l'obéissance - service, moyennant peut-être quelques explications. Certainement saint Ignace le pensait, lui, le grand patron de l'obéissance et, à la fois, l'une des âmes les plus apostoliques qui furent. Saint Ignace ne distinguait pas ; il unifiait. Et avec lui, ses premiers compagnons, les fondateurs de la Compagnie. A preuve, et de façon assez péremptoire. les délibérations qu'ils eurent ensemble, en 1539, sur l'opportunité d'établir le vœu d'obéissance dans leur association. Tous voulaient avant tout se consacrer à l'apostolat. Plusieurs, craignant pour la liberté et la fécondité de leur action, étaient adversaires du vœu d'obéissance et de toute l'organisation hiérarchique que ce vœu entraîne fatalement. Ils discutèrent pendant des jours, suivant les méthodes des *Exercices* qu'Ignace leur fit adopter. Ils convinrent enfin que l'obéissance les établirait dans un climat de vie héroïque et qu'elle les dégagerait de leur orgueil et de leur jugement propre. Conditions évidemment on ne peut plus favorables à l'apostolat. Ils conclurent unanimement qu'il n'était pas seulement à propos, mais nécessaire, de constituer parmi eux, un chef qui serait pour tous comme le lieutenant de Dieu, « ut melius et exactius prima desideria implendi per omnia divinam voluntatem exsequi possimus » (2). Car, s'ils voulaient travailler à l'édification du Royaume de Dieu, ils voulaient le faire en plein accord avec la volonté divine elle-même. Ils se firent religieux pour être meilleurs apôtres. Et puis, s'étant associés pour travailler, parce que le travail en équipe est sûrement plus fécond que les efforts dispersés, ils se rendirent compte que cette collaboration, pour se faire dans l'ordre, exige un chef auquel tous se soumettent. Enfin et, peut-être surtout, saint Ignace voyait dans l'obéissance religieuse — c'est-à-dire dans l'obéissance au chef officiellement mandaté par Dieu, — le meil-

(1) La distinction est relevée par le P. de Bovis, SJ . dans un article fameux de la *Nouvelle Revue théologique*, de 1948.

(2) *Monumenta Ignatiana*, série III[a], *Constitut. Soc. Jes.*, t. I, p. 7.

leur moyen pour mieux arriver à connaître et à faire ce que Dieu même voulait : « ob certiorem Sancti Spiritus directionem » (1). C'est la raison d'être du 4e vœu des Profès de la Compagnie, vœu d'obéissance absolue au Pape qui peut appliquer le jésuite au travail apostolique qui plaît à Sa Sainteté.

D'ailleurs les objections qu'on ferait, au nom des exigences de l'apostolat, contre l'obéissance des religieux actifs, on devrait logiquement les émettre aussi contre l'obéissance due aux autorités de l'Eglise elle-même. Elles aussi se trompent parfois dans leurs décisions. Dans ce domaine de l'action qui est surtout pratique et disciplinaire, Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a pas doté l'Eglise d'infaillibilité. Il lui donne des grâces actuelles de lumière et d'énergie, sans plus. Aux supérieurs religieux de se rendre compte et de tâcher, dans ces conditions, de gouverner avec toute la prudence et toute la sagesse requises, en pleine conscience de leur faiblesse et de leur responsabilité. Rien peut-être n'est plus capable de freiner un certain autoritazisme qui menace les supérieurs les plus surnaturels, rien qui soit plus capable de les maintenir dans l'humilité qui caractérise le chef, à la différence du despote.

Il y aura parfois divergence de vues entre le supérieur immédiat et son inférieur. Celui-ci peut être amené à devoir soumettre le cas aux supérieurs majeurs et peut-être devra-t-il aller jusqu'au bout de la hiérarchie, si du moins la chose en vaut la peine. Cela est tout à fait dans l'ordre. Que si les supérieurs majeurs désapprouvent l'idée de l'inférieur, celui-ci aura des raisons sérieuses d'estimer qu'il se trompe et, sa conscience déchargée, il pourra et devra obéir en paix.

C'est ainsi que saint Ignace concevait les choses dans un domaine tout voisin, celui de la direction spirituelle. Le religieux, prescrit-il, doit toujours en référer à son Père spirituel pour déterminer la durée de sa raison, la quantité de ses mortifications corporelles, etc. Si directeur et dirigé

(1) *Formula instituti*, n. 3.

ne parviennent pas à s'entendre, le cas sera porté devant le supérieur qui tranchera (1).

Tout ce qui vient d'être dit, saint Ignace ne l'aurait-il pas bien résumé dans cette finale du n° 1 de la VI° partie des *Constitutions* : « Soyez assurés qu'en obéissant aux ordres de votre supérieur, vous répondrez mieux aux volontés divines que si vous accomplissiez n'importe quoi d'autre en suivant votre jugement et votre volonté propre ».

Wépion Georges DIRKS, S. J.

(1) *Constit. Soc. Jes.*, P. VI, III, 1.

L'HUMILITÉ VERTU SPÉCIFIQUEMENT CHRETIENNE D'APRÈS SAINT AUGUSTIN

Excellente parmi les autres vertus d'une excellence qui la met vraiment à part, l'humilité est en même temps une vertu spécifiquement chrétienne. Il y a là une idée sur laquelle saint Augustin revient souvent, et qui lui tient particulièrement à cœur.

§ I. — *L'humilité a été ignorée des philosophes*

La conviction de l'évêque d'Hippone est ferme : c'est en vain qu'on cherchera l'humilité dans les écrits des auteurs étrangers à la foi chrétienne. Ces écrits peuvent contenir par ailleurs de très bons préceptes de morale; on ne trouvera néanmoins l'humilité dans aucun d'eux, ni dans ceux des Epicuriens, ni dans ceux des Stoïciens, ni dans ceux des Platoniciens (1). La philosophie antique, si on la considère jusque dans les meilleurs de ses représentants, n'a pas connu l'humilité; et c'est parce qu'elle n'a connu ni le Médiateur ni l'humilité (les deux choses sont intimement liées, comme on le verra par la suite), qu'elle n'a pu conduire l'homme à la justice véritable et à la possession de Dieu (2).

Le cas des Platoniciens est tout à fait significatif à cet égard, et vaut la peine de retenir notre attention. On sait qui Augustin entend désigner par ce terme de « Platoniciens » : les philosophes de l'Ecole d'Alexandrie, que nous appellerions aujourd'hui plus exactement les « Néo-plato-

(1) *Enarr. in Psal. XXXI*, enarr. II[a], n. 18 (**36**, 270). (Le chiffre gras renvoie aux tomes de Migne, *Patrologie latine*).

(2) *Contra Julianum pelagianum*, IV, c. III, n. 17 (**34**, 745-746).

niciens » (3). Que les *Platonici* soient bien les authentiques interprètes de la pensée de Platon, cet homme si noble, si sage et si savant, ne paraît du reste poser pour Augustin aucun problème. Si de tous les philosophes les Platoniciens sont sans contredit les plus dignes d'estime, c'est parce qu'ils sont les plus proches de la vérité, et par là même de la doctrine chrétienne (4). Pour se faire chrétiens ils n'ont que peu de choses à changer à ce qu'ils enseignent (5). Augustin a pu se repentir dans sa vieillesse des louanges exagérées qu'il prodigua trop généreusement aux Platoniciens dans ses œuvres de jeunesse (6). En fait, son admiration pour eux n'a guère varié. Les thèses qu'il se plaît toujours à mettre en relief dans leur doctrine sont celles précisément qui firent tant d'impression sur lui, lorsque, l'esprit encore tout embrumé de ses imaginations manichéennes, il prit à Milan contact pour la première fois avec quelques livres des *Ennéades* de Plotin dans la traduction de Victorinus. Les Platoniciens ont reconnu que Dieu est immatériel et immuable (7). Ils ont compris qu'il est le principe et l'auteur de tout ce qui existe en dehors de lui, la lumière des esprits et la béatitude des cœurs (8). En Dieu seul, en effet, à la différence des Epicuriens et des Stoïciens, — et c'est là sans doute leur plus grand mérite, — les Platoniciens ont su placer le Souverain Bien (9), et saisir que l'âme humaine ne peut être parfaitement heureuse qu'en adhérant dans un chaste et pur

(3) Plotin, Jamblique, Porphyre, Apulée, tels sont, d'après le *De civ. Dei*, VIII, c. XII (**41**, 337), les noms des principaux parmi les Platoniciens.

(4) *De civ. Dei*, XI, c. V (**41**, 321) : « ... Isti philosophos caeteros nobilitate atque auctoritate vicerunt, non ob aliud, nisi quia longo quidem intervallo, verumtamen reliquis propinquiores sunt veritati ». — *Ibid.*, VIII, c. V (229) : « Nulli nobis, quam isti, propius accesserunt ». — *Ibid.*, VIII, c. IX (234) : « ... Eos omnes caeteris anteponimus, eosque nobis propinquiores fatemur ».

(5) *De vera religione*, c. IV, n. 7 (**34**, 126). — Cf. *Epist. CXVIII*, c. III, n. 21 (**33**, 442).

(6) *Retract.*, I, c. I, n. 4 (**32**, 587).

(7) *De civ. Dei*, VIII, c. VI (**41**, 231).

(8) *Ibid.*, VIII, c. IX (233-234).

(9) *Epist. CXVIII*, c. III, n. 16 (**33**, 440).

amour à celui qui l'a faite comme il a fait le reste du monde (10). D'une part les Platoniciens, tout au moins par la fine pointe de leur esprit, ont donc bien vu où est notre vraie *patrie*, et que c'est à Dieu qu'il nous faut tendre si nous voulons goûter la paix et le repos sans mélange. Mais d'autre part, après avoir vu que c'est Dieu le but vers lequel doivent converger tous nos efforts, ils ont ignoré la voie qui mène à lui, à savoir l'humilité, — cette humilité que justement le Verbe de Dieu par sa venue dans la chair et sa mort sur la croix est descendu dans ces basses régions de la terre nous apprendre (11). En deux mots on peut dire des Platoniciens : *« Viderunt quo, nec viderunt qua : amaverunt celsitudinis patriam, sed ignoraverunt humilitatis viam »* (12). Autre chose est de voir du haut d'un sommet boisé la patrie sans trouver le chemin qui y mène, autre chose tenir la voie qui y conduit (13). Mieux vaut, comme les *parvuli*, ne pas comprendre et ne pas voir où il faut aller, mais embrasser fermement l'humilité du Christ et, les yeux fermés, se laisser porter sur les flots de l'océan de cette vie par le bois de sa croix jusqu'au port bienheureux, que comprendre et voir où il faut aller, puis, parce qu'on méprise l'unique nacelle qui puisse nous faire faire la traversée, rester impuissant sur le rivage, quoique l'idéal évidemment soit à la fois de savoir où l'on doit se rendre et de prendre le bon bateau (14). Ainsi les Platoniciens peuvent bien éclairer l'intelligence de ceux qui les fréquentent, et même par leur haut idéalisme inspirer un vif amour des réalités supra-sensibles, ils sont incapables de transformer les volontés et d'aider ceux qui se confient entre leurs mains à parvenir heureusement au terme du voyage. C'est qu'il y a loin de la spéculation à la conversion du cœur, loin de la présomption intellectuelle à la confession des péchés. Augustin, lecteur enthousiaste de Plotin et de Porphyre, en a fait en son son temps la douloureuse expérience. La conversion du

(10) *De civ. Dei*, I, c. I, n. 1 (**41**, 277).
(11) *Confess.*, VII, c. XVIII, n. 24 (**32**, 745-746).
(12) *Sermo CLX*, n. 4 (**38**, 875).
(13) *Confess.*, VII, c. XXI, n. 27 (**32**, 748).
(14) *Tract. in Joan.*, tr. II, nn. 2, 3, 4 (**35**, 1389-1391).

cœur, seule la grâce peut l'opérer, et pour l'opérer elle suppose nécessairement l'humilité (15).

§ 2. — *L'orgueil des philosophes et leur idolâtrie*

Les philosophes ne se sont pas contentés d'ignorer l'humilité, ils se sont encore positivement abandonnés à l'orgueil. Rien d'ailleurs qui nourrisse davantage la suffisance et la superbe de l'esprit comme la science que n'édifie pas la charité sur le fondement de l'humilité, c'est-à-dire sur Jésus-Christ (16). Orgueilleux et maîtres d'orgueil, voilà ce que sont les philosophes, qu'ils se nomment Pythagore, Platon ou Aristote (17). Leur maladie congénitale est la vanité (18). D'où le désastre de la philosophie antique. Que les philosophes après s'être élevés, les meilleurs d'entre eux du moins, jusqu'à la connaissance de Dieu la plus haute, aient pu sombrer en effet dans les diverses aberrations que saint Paul dénonce chez les païens au chapitre premier de son Epître aux Romains, ne s'explique finalement que par leur orgueil. Voulant dans la vanité de leurs pensées s'attribuer à eux-mêmes le don de Dieu, en d'autres termes cette sagesse qui était bien en eux et à eux, mais qui n'était pas d'eux, ils ont perdu ce qu'ils avaient reçu, Dieu de son côté retirant ses dons, — la loi est inflexible, — à qui se les arroge. Privés du don de Dieu, les philosophes sont devenus du fait même stupides et fous. *Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum : dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt* (19). Car si ce

(15) *Confess.*, VII, c. XX, n. 26 et c. XXI, n. 27 (**32**, 746-748).
(16) *Confess.*, VII, c. XX, n. 26 (**32**, 747).
(17) *Enarr. in Psal. CXL*, n. 19 (**37**, 1828).
(18) *De spiritu et littera*, c. XII, n. 19 (**45**, 212).
(19) *Sermo CLVI*, c. II, n. 2 (**38**, 777) : « Dicentes se esse sapientes, id est, donum Dei sibi tribuentes, stulti facti sunt ». — *Sermo CCLXI*, c. III, n. 3 (*ibid.*, 1135) : « Sibi arrogando quod acceperant, perdiderunt quod tenebant ». — *Sermo LXVIII*, c. V, n. 6 (*ibid.*, 440) : « Sibi arrogando quod praestiterat Deus, tubit quod dederat Deus ». — *Sermo CXCVII*, n. 1 (*ibid.*, 1022) : « Non enim debebant sibi arrogare quod ille donaverat, nec se jactare ex eo quod non a se ipsis, sed ab

n'est pas par le moyen d'une inspiration surnaturelle, *adjuti Spiritu Dei,* comme Moïse et les prophètes, que les philosophes ont connu Dieu (20), mais par l'intermédiaire des créatures, ainsi que le dit l'Apôtre, *per ea que facta sunt,* la création rendant témoignage au Créateur et la beauté changeante des choses à la beauté absolue et immuable (21), la sagesse qui leur avait permis de connaître l'auteur de l'univers n'en était pas moins un don de Dieu (22). Les païens eux-mêmes, Cicéron en fait foi, croyaient que la vraie philosophie ne pouvait être qu'un don des Dieux, et estimaient qu'il n'y en avait pas de plus grand qu'ils puissent faire aux hommes (23). De cette folie des philosophes livrés par Dieu à leur propre sens et aux ténèbres de leur cœur en punition de leur orgueil, le polythéisme et l'idolâtrie dans lesquels les Platoniciens eux-mêmes sont tombés (24), les infâmes théurgies d'un Porphyre et le culte impie rendu par lui aux démons (25), nous fournissent quelques lamentables échantillons.

Bref, à tous les philosophes, y compris les Platoniciens, il a manqué de connaître ou de consentir à suivre ces divins exemples d'humilité que Notre-Seigneur Jésus-Christ au temps favorable est venu mettre en lumière (26). Si l'humilité ne se trouve dans aucun des livres des philosophes, c'est qu'elle vient d'ailleurs, de Celui qui étant le Très-Haut a voulu pour nous se faire humble (27). L'humilité, il n'y a que Dieu qui fût capable de nous l'enseigner.

illo habebant ». — *Confess.*, V, c. III, n. 3 (**32**, 707). — *Mai CXXVI*, nn. 6, 7, 8 (MA, t. I, p. 361-362). (Le sigle MA renvoie à la *Miscellanea agostiniana* publiée par Dom G. Morin, Rome, 1930).

(20) *Mai CXXVI*, n. 6 (*ibid.*, p. 360).— *Questionum in Heptateuchum*, II, c. XXV (**34**, 604).

(21) *Sermo CXLI*, cc. I et II, nn. 1, 2 (**38**, 776). — *Sermo CCXLI*, c. I, n. 1 (*ibid* , 1133-1134).

(22) *De civ. Dei*, II, c. VII (**41**, 52).

(23) *Ibid.*, XXII, c. XXII, n. 4 (786-787).

(24) *Confess.*, VII, c. IX, n. 15 (**32**, 741-742). — *De civ. Dei*, VIII, c. XII (**41**, 236-237) et X, c. I (277).

(25) *Ibid.*, X, c. XXVII (304-305).

(26) *Epist. CXVIII*, c. III, n. 17 (**33**, 440).

(27) *Enarr. in Psal. XXXI*, enarr. IIa, n. 18 (**36**, 269-270).

§ 3. — *Le Christ docteur et maître de l'humilité*

Que saint Augustin ne réduise pas le salut apporté par le Christ aux divins enseignements d'humilité donnés par celui-ci à l'humanité, la chose est claire. Mais il est certain aussi qu'il insiste sur cet aspect de l'œuvre accomplie par le Christ avec une prédilection qui est bien entre les Pères sa marque propre. Tout en affirmant sans ambiguité et avec vigueur le rôle rédempteur assumé par le Médiateur et le Juste véritable mourant sur la croix en sacrifice d'expiation pour le pardon du genre humain, ce n'en est pas moins comme le Docteur et le Maître de l'humilité, venu convertir et ramener à Dieu le cœur de l'homme tombé par orgueil, qu'il se plaît avant tout à considérer le Verbe fait chair. Simple question d'accent, qu'il ne faut en aucune façon majorer, et qui n'empêche pas l'accord fondamental et l'harmonie de points de vue complémentaires (28).

Docteur et Maître de l'humilité, le Christ l'est d'une double manière : non seulement par ses paroles et par sa doctrine qui nous recommande l'humilité avec les plus vives instances (29), mais également et surtout peut-être par ses actes et par son exemple. « *Doctor humilitatis sermone et opere* » (30). « *Magister humilitatis verbo et exemplo* » (31). Lorsque le Verbe de Dieu nous appelle, en effet, et nous dit : « Venez à moi vous tous qui êtes fatigués, et recevez mes leçons », *Venite ad me omnes qui laboratis, et discite a me*, ce qu'il veut nous apprendre, ce n'est pas à créer avec lui de toute éternité les choses visibles et invisibles, suspendre les cieux, affermir la terre,

(28) On connaît les théories d'Adolf HARNACK sur la Rédemption chez saint Augustin. Nous n'avons pas naturellement à les discuter ici. On consultera à ce sujet PORTALIÉ, article *Augustin*, DTC, col. 2366-2374, et MUSINSKY, *The humility of Christ in the thought of saint Augustin*, thèse dactylographiée, Université Grégorienne, Rome, 1947.

(29) *De sancta virginitate*, c. XXXI, n. 31 (**40**, 413) : « Ipsa vero doctrina ejus, quam attente insinuet humilitatem atque huic praecipiendae vehementer insistat, quis explicare facile possit, atque in hanc rem demonstrandam testimonia cuncta congerere ? » *Ibid.*, c. XXXII, n. 32 (413-414).

(30) *Guelferb. XXXII*, n. 5 (MA, t. I, p. 567).

(31) *Tract. in Joan.*, tr. LIX, n. 1 (**35**, 1795). — *Sermo LXII*, c. I, n. 1 (**38**, 415).

poser ses limites à la mer, répandre l'air dans les espaces, remplir les divers éléments des animaux qui leur conviennent, ordonner la marche des siècles, présider à la révolution des temps, ce n'est pas non plus à faire comme lui des miracles, guérir les lépreux, mettre en fuite les démons, chasser la fièvre, commander à la mer et aux flots en furie, ressusciter les morts, non, mais simplement qu'« il est doux et humble de cœur », *quia mitis sum et humilis corde* (32). Si être chrétien c'est suivre le Christ, suivre le Christ, c'est imiter son humilité. « *Quid est, sequere Dominum? Imitare Dominum. Quid est, imitare Dominum? Discite a me quoniam mitis sum et humilis corde* » (33). Car sa vie entière ici-bas a beau être une école de toutes les vertus (34), il reste que l'humilité est la vertu fondamentale que le Christ a essayé par son exemple de nous inculquer le plus fortement et le plus profondément. A l'homme qui a imité autrefois l'orgueil du diable, le Seigneur à présent propose en imitation son humilité (35). En apprenant à imiter l'humilité du Christ

(32) *Mai CXXVII*, n. 1 (MA, t I, p. 368-369) : « *Tollite jugum meum super vos, et discite a me.* Quid, Domine, discimus a te? Scimus in principio te esse Verbum, et Verbum apud Deum, et Deum verbum; scimus omnia per te esse facta, visibilia et invisibilia. Quid a te discimus? An forte, quae operatus es in terra, ipsa vis nos discere? Haec vis docere? Ergo discimus a te leprosos mundare, daemonia pellere, febres fugare, mari et fluctibus imperare, mortuos suscitare? Nec ista, inquit. Dic ergo, quid? *Quoniam mitis sum et humilis corde* ». — Il y a là un thème qui revient constamment chez saint Augustin, avec peu de variantes en général. Cf. *Wilmart XI*, n. 11 (*ibid.*, p. 702-703); *Epist. ad Gal. exposit.*, n. 15 (**35**, 2114); *Enarr. in Psal. XV*, sermo I, n. 1 (**37**, 1149-1150); *Sermo XXX*, c. VII, n. 9 (**38**, 191); *Sermo LXIX*, c. I, n. 2 (*ibid.*, 441); *Sermo CXII*, c. X, n. 17 (*ibid.*, 671); *Sermo CLXIV*, c. IV et c. V, n. 7 (*ibid.*, 898); *De sancta virginitate*, c. XXXV, n. 35 (**40**, 416).

(33) *Wilmart XI*, n. 14 (MA, t. I, p. 705).

(34) *De vera religione*, c. XVI, n. 32 (**34**, 135) : « Tota itaque vita ejus in terris, per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit ». Tout le passage vaudrait la peine d'être cité.

(35) *De libero arbitrio*, III, c. XXV, n. 76 (**32**, 1308) : « Superbiae autem diaboli accessit malevolentissima invidia, ut hanc superbiam homini persuaderet, per quam sentiebat se esse damnatum. Unde factum est ut poena hominem susciperet emendatoria potius quam interfectoria, ut cui se diabolus ad imitationem superbiae praebuerat, ei se Dominus ad imitationem humilitatis praeberet, per quem nobis aeterna vita promittitur ».

nous échappons du fait même à la domination du diable : il ne nous tient que par l'orgueil (36) ; et nous retournons à Dieu dont l'orgueil nous a séparés (37). Quand le médecin traite quelque affection de la peau ou quelque ulcère, tant qu'il n'a pas purgé le corps de l'humeur maligne qui en est la cause, il n'a en réalité rien fait ; le mal ne peut que reparaître. Aussi est-ce pour guérir en nous l'orgueil, cause de toutes nos maladies spirituelles, parce que cause de tout péché et de toute iniquité, que le Fils de Dieu en personne est descendu du ciel et s'est fait humble (38). Après avoir pour notre plus grand malheur suivi notre séducteur dans sa superbe, suivons donc maintenant notre Rédempteur dans son humilité (39). C'est d'ailleurs du début à la fin de sa carrière terrestre, on va le voir, que le Christ s'offre à nous comme le modèle parfait et la norme de l'humilité (40).

§ 4. — *L'humilité du Christ dans son incarnation*

Humble et modèle d'humilité, le Christ l'est d'abord dans son incarnation. « *Fratres mei, vel hinc solum nos scimus quia humilitatem nos docuit Christus, quia Deus factus est homo* » (41). La grande leçon de l'Incarnation est en effet pour Augustin l'humilité. Il ne cesse d'y revenir avec une admiration toujours renouvelée. Le Verbe de Dieu, Dieu lui-même, s'unissant une nature créée et consentant à se faire homme, conçoit-on acte d'humilité plus incroyable ?

« Humilitatem Domini nostri Jesu Christi commendamus vobis, dilectissimi fratres, immo ipse commendat omnibus nobis. Quantam humilitatem, videte... *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum ; hoc erat in principio apud Deum*... Et quid postea evangelista ? et *Verbum caro factum est, et*

(36) *Tract. in Psal. LXXXVIII*, sermo I, n. 11 (**37**, 1126).

(37) *De fide et symbolo*, c. IV, n. 5 (**40**, 185). — *Wilmart XI*, n 2 (MA, t. I, p. 695-696).

(38) *Tract. in Joan.*, tr. XXV, n. 16 (**35**, 1604).

(39) *Tract. in Joan.*, tr. LV, n. 7 (*ibid.*, 1767).

(40) *Mai CXXVII*, n. 1 (MA, t. I, p. 369) : « In illo est norma humilitatis ».

(41) *Enarr. in Psal. XCIII*, n. 15 (**37**, 1203).

habitavit in nobis. Hoc solum si faceret Verbum Deus, ut caro fieret, incredibilis esset humilitas » (42).

Les saints étaient conduits par Dieu. Dans le Christ c'est Dieu lui-même qui assume *humblement* l'humanité. « *Deus humiliter, non quomodo alios sanctos, regebat illum hominem, sed gerebat* » (43).

Il est certain que l'*exinanivit semetipsum* de l'Epître aux Philippiens, II, 6-9, est un des passages de la sainte Ecriture qui a fait sur l'esprit et le cœur d'Augustin la plus vive et la plus pénétrante impression. « *Exinanivit se, humiliavit se. Cum esset Deus, homo apparuit* » (44) ! Cet insondable mystère de l'*humilité de Dieu* (Augustin s'avoue aussi incapable de parler adéquatement de l'humilité du Verbe que de sa divinité) (45) arrache indéfiniment au saint évêque les mêmes exclamations et les mêmes apostrophes. Comment l'homme peut-il avoir encore le courage d'être orgueilleux, alors que Dieu est humble (46) ? Comment peut-il rougir de s'humilier quand Dieu lui-même s'est humilié pour lui (47) ? Qu'il rougisse bien plutôt d'être toujours orgueilleux, lui pour qui Dieu s'est fait humble (48) ! Quel orgueil pourra donc bien être guéri jamais, s'il n'est guéri par l'humilité du Fils de Dieu (49) ? Si ce remède ne guérit pas notre orgueil, c'est que notre orgueil est incurable (50) ! Dieu s'est fait homme, et l'homme voudrait encore se prendre pour un Dieu, et refuserait de se

(42) *Mai XXII*, n. 1 (MA, t. I, p. 314).
(43) *De Trinitate*, XIII, c. XVIII n. 23 (**42**, 1033).
(44) *Sermo XCIII*, c. II, n. 2 (**38**, 575).
(45) *Tract. in Joan.*, tr. III, n. 15 (**35**, 1402).
(46) *Mai CXXVII*, n. 2 (MA, t. I, p. 369) : « Deus est humilis, et tu superbus ! » — *Wilmart XI*, n. 6 (*ibid.*, p. 699) : « Jam humilis Deus et adhuc superbus homo ? »
(47) *Mai CXXVI*, n. 12 (*ibid.*, p. 365) : « Et erubescis humiliari, propter quem humiliata est forma Dei ? »
(48) *Enarr. in Psal. XVIII*, enarr. IIa, n. 15 (**36**, 163) : « Jam tandem erubescat homo esse superbus, propter quem factus est humilis Deus ! » — *Guelferb. XXXII*, n. 5 (MA, t. I, p. 567) : « Erubesce adhuc superbire, homo, propter quem humiliatus est Deus ! » — *Sermo CXXIII*, c. I. n. 1 (**37**, 684).
(49) *De agone christiano*, c. XI, n. 12 (**40**, 297).
(50) *Sermo LXXVIII*, c. VII, n. 11 (**38**, 488).

reconnaître pour un homme, c'est-à-dire l'être mortel, fragile, pécheur que nous savons tous (51) ! Nous pourrions avoir honte peut-être d'imiter l'humilité d'un homme. Ne dédaignons pas au moins d'imiter l'humilité d'un Dieu, et qui connaissant notre orgueil, et que nous ne pouvions revenir à lui que par l'humilité, est venu lui-même nous donner l'exemple et nous inviter à marcher sur ses traces (52) !

Dans les livres des Platoniciens Augustin a bien lu quelque chose qui ressemblât à la divinité du Verbe éternel, mais il n'a rien trouvé qui concernât l'humilité du Verbe incarné, obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix (53). Qu'on parle aux Platoniciens d'Incarnation, et ils manifestent même la plus grande répulsion. C'est que pour acquiescer à cette humble descente du Verbe parmi nous il faut être humble déjà soi-même ; or les Platoniciens sont terriblement orgueilleux (54).

§ 5. — *L'humilité du Christ durant sa vie*

Mais ce n'est pas seulement dans l'Incarnation que l'humilité du Christ éclate ; c'est sa vie tout entière qui est marquée du sceau de cette vertu. Humble, il l'est petit enfant couché dans la crèche sur la paille de la mangeoire, lui que le monde ne peut contenir (55) ! Voilà ce qu'il s'est

(51) *Tract. in Joan.*, tr. XXV, n. 16 (**35**, 1321) : « Ille Deus factus est homo ; tu, homo, cognosce quia es homo ». — *Sermo LXXVIII*, c. VII, n. 11 (**38**, 488) — *Mai XXII*, n. 1 et 2 (MA, t. I, p. 315).

(52) *Tract. in Joan.*, tr. XXV, n. 16 (**35**, 1604). — *Enarr. in Psal. XXXVII*, sermo I, n. 4 (**36**, 302) — *De agone christiano*, c. XI, n. 12 (**40**, 297).

(53) *Confess.*, VII, c. IX, n. 13-14 (**32**, 740-741).

(54) *De civ. Dei*, X, c. XXIX, n. 2 (**41**, 308-309). - Si l'on voulait être pleinement juste pour les Platoniciens on devrait sans doute ajouter, — ce qui n'a peut-être pas assez frappé Augustin, — qu'en réalité l'Incarnation est purement impensable dans un système comme le néoplatonisme, faisant de la matière un élément essentiellement mauvais et la source du mal, et ne pouvant donc concevoir la Rédemption ou la libération de l'âme déchue que sous la forme d'une fuite loin du sensible.

(55) *Frangipane IV*, n. 4 (MA, t. I, p. 211). — *De symbolo*, c. III, n. 6 (**40**, 630). — *Annotationum in Job*, XXXIX (**34**, 881). — *Sermo CC*, c. I, n. 1 (**38**, 1029).

fait pour nous!... Incapable de parler, par sa simple vue il nous prêche l'humilité, il confond notre orgueil (56). S'il a voulu avoir pour mère l'épouse d'un charpentier, c'est pour nous apprendre à ne pas tirer vanité de la noblesse de nos origines. S'il a voulu naître dans une bourgade obscure et inconnue, c'est pour nous apprendre à ne pas nous glorifier d'être citoyen de quelque illustre cité. S'il a voulu se faire pauvre, c'est pour nous apprendre à ne pas nous enorgueillir de nos richesses (57). Humble, il l'est de même en son baptême. S'il a voulu se faire baptiser par Jean, lui, le Maître, par le serviteur, c'est pour nous recommander l'humilité, et nous en montrer le chemin (58). Il refuse d'être fait roi : c'est pour nous enseigner à mépriser les honneurs du monde et à marcher dans la voie de l'humilité (59). Grand exemple d'humilité que celui qu'il nous offre quand il déclare solennellement, lui, égal au Père, que *ce n'est pas sa propre gloire qu'il cherche mais celle du Père qui l'a envoyé* (60) ! Que dire pourtant lorsqu'il lave les pieds à ses disciples ! Qu'il l'ait fait pour nous donner encore l'exemple de l'humilité, il l'affirme en personne sans équivoque : *Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, et vos ita faciatis* (61).

(56) *Sermo CLXXXVIII*, c. III, n. 3 (*ibid.*, 1004).

(57) *De catechizandis rudibus*, c. XXII, n. 40 (**40**, 339).

(58) *Sermo LII*, c. I, n. 1 (**37**, 354-355) : « Cum enim veniret Jesus, et baptizatus esset a Joanne. Dominus a servo,... fecit ad humilitatis exemplum ».— *Sermo CCXCII*, c. III, n. 3 (*ibid.*, 1321).— *Sermo CCXCII*, c. IV, n. 4 (*ibid.*, 1323).— *Enarr. in Psal. CX*, sermo II, n. 6 (**37**, 1164).

(59) *De catechizandis rudibus*, c. XXII, n. 40 (**40**, 339) : « Noluit rex ab hominibus fieri ; quia humilitatis ostendebat viam miseris, quos ab eo superbia separaverat ».— *De vera religione*, c. XVI, n. 31 (**34**, 135) : « Honoribus et imperiis inhiabant : rex fieri noluit ».

(60) *Tract. in Joan.*, tr. XXIX, n. 8 (**35**, 1631-1632) : « Dominus autem noster Jesus Christus magnum exemplum nobis praebuit humitatis : ... aequalis est Patri..., tamen... quaerit gloriam Patris, non suam ».

(61) *Tract. in Joan.*, tr. LVIII, n. 4 (**35**, 1794) : « Didicimus, fratres, humilitatem ab Excelso ; faciamus invicem humiles, quod humiliter fecit Excelsus... Cum enim ad pedes fratris inclinatur corpus, etiam in corde ipso vel excitatur, vel si jam inerat, confirmatur ipsius humilitatis affectus ».— *Tract. in Joan.*, tr. LV, n. 7 (*ibid.*, col. 1787).— *Enarr. in Psal. XCII*, n. 3 (**37**, 1184).

C'est parce qu'il voulait que cette sublime leçon d'humilité, prenant plus de relief des circonstances elles-mêmes, se gravât plus profondément dans le souvenir de ses disciples, qu'il l'a réservée pour la veille de sa mort (62). Il n'y a pas jusqu'à l'institution de l'Eucharistie qui ne soit une œuvre de son humilité. Car enfin, s'il n'était pas humble, on ne le mangerait pas et on ne le boirait pas (63). Né de l'humilité du Sauveur, ce sacrement n'est que pour ceux qui imitent son humilité (64). Du fait qu'il est un sacrifice d'action de grâces, le sacrifice eucharistique est un sacrifice d'humilité. Quoi d'étonnant dès lors que les prétendus sages de ce monde s'en tiennent, dans leur superbe, à distance (65) !

§ 6. — *L'humilité du Christ dans sa passion et dans sa mort*

Le grand acte cependant de l'humilité du Christ, avec son incarnation, c'est incontestablement sa passion. Dieu n'aurait fait que naître pour nous, il se serait déjà beaucoup humilié ; il a daigné aussi mourir pour nous. « *Multum se humiliasset Deus, si tantummodo nasceretur propter te : dignatus est etiam mori pro te* » (66). S'il a voulu s'humilier jusque là, c'est d'ailleurs toujours pour nous enseigner l'humilité. « *Propter te crucifixus est, ut humilitatem doceret* » (67). Pas un détail de sa passion qui ne soit

(62) *De sancta virginitate*, c. XXXII, n. 32 (**40**, 414).

(63) *Enarr. in Psal. XXXIII*, sermo I, n. 6 (**34**, 303) : « Nisi enim esset humilis, nec manducaretur, nec biberetur ». — *Enarr. in Psal. XXXIII*, sermo II, n. 4 (*ibid.*, col. 309)

(64) *Mai XXII*, n. 1 (MA, t. I, p. 314-315) : « Fecit nobis escam, quam acciperemus, et sanaremur. Unde ista esca est, et quos saginat ? Qui fuerint imitati humilitatem Domini ».

(65) *Epist. CLXXXVII*, c. VI. n. 21 (**33**, 840) : « Hoc sacramentum longe est a cordibus sapientium superborum, et ideo non christianorum, ac per hoc nec vere sapientium... Nosti autem in quo sacrificio dicatur. Gratias agamus Domino Deo nostro. A cujus sacrificii humilitate longe abest typhus, et cothurnus illorum ».

(66) *Guelferb. XXXII*, n. 5 (MA, t. I, p. 567). — Cf. *Mai XXII*, n. 1 (*ibid.*, p. 311).

(67) *Tract. in Joan.*, tr. II, n. 4 (**34**, 1391). — *Contra Epist. Parmeniani*, III, c. II, n. 5 (**43** 87) : « Dominus noster Jesus Christus ad docendam humilitatis viam usque ad mortem crucis humiliari dignatus est... »

à cet égard une leçon. Les hommes dans leur orgueil redoutent les outrages ; il n'y a pas d'outrages qu'il n'ait subis. Les affronts leur sont intolérables ; quel affront plus grand que de se voir innocent condamné à mort? La croix leur semble la mort la plus infamante qui soit : il a été crucifié (68). Car, comme si ce n'était pas encore assez de mourir, il a fallu qu'il choisisse le genre de mort le plus exécrable et le plus ignominieux qui fût de son temps (69). Contemplons-le à présent sur la croix. Les juifs l'insultent : il se tait. Il veut par là nous apprendre à supporter humblement et avec patience les opprobres. Rien qu'il ne nous prescrive, et dont il ne nous ait d'abord donné l'exemple (70). Certes, c'est un calice amer que le calice de l'humilité. Mais comment pourrions-nous repousser la main qui nous le tend, quand le divin médecin l'a bu lui-même le premier pour que nous n'ayons pas peur de le boire (71) !

Ainsi, c'est d'une façon à la fois pleine de noblesse et de douceur que le Verbe de Dieu fait chair est venu nous

(68) *De vera religione*, c. XVI, n. 31 (**34**, 135) : « Contumelias superbissime horrebant; omne genus contumeliarum sustinuit. Injurias intolerabiles esse arbitrabantur : quae major injuria quam justum innocentemque damnari ?... Ignominiosissimum mortis genus crucem putabant : crucifixus est ».

(69) *Tract. in Joan.*, tr. XXXVI, n. 4 (**35**, 1665) : « Denique ita humilis factus (est) ut veniret ad crucem .. Illa morte pejus nihil fuit inter omnia genera mortium ». — *Ibid.*, n. 4 (**35**, 1664-1665) : « Parum fuit ei hominem fieri ; sed etiam ab hominibus reprobari : parum erat reprobari ; et exhonorari : parum erat exhonorari ; et occidi, sed et hoc parum est ; morte crucis... Illa morte pejus nihil fuit inter omnia genera mortium... Ita humilis factus (est) ut veniret ad crucem ». — *Mai CXXVI*, n. 11 (MA, t. I, p. 365) : « Tanta dixit, et modum humilitatis ejus nondum terminavit, nisi addidisset mortem autem crucis : hoc enim genus mortis magnum inter Judaeos habebat opprobrium ». — *De diversis quaestionibus LXXXIII*, c. XXV (**40**, 17).

(70) *Guelferb. XXXIII*, n. 5 (MA, t. I, p. 567-568).

(71) *Sermo LXXXVIII*, c. VII et VIII, n. 7 (**38**, 543) : « Sanari non potes, nisi amarum calicem biberis... Bibe, inquit, bibe, ut vivas. Et ne responderet ei languidus. Non possum, non fero, non bibo : prior bibit medicus sanus, ut bibere non dubitaret aegrotus. Quid enim amarum est in tali poculo, quod ille non biberit ? » — *Enarr. in Psal. XCVIII*, n. 3 (**37**, 1259) : « ... Amarum poculum prior medicus bibit, ne bibere timeret aegrotus ». — *Wilmart XI*, n. 6 (MA, t. I, p. 699).

persuader cette humilité si salutaire. Les orgueilleux et les infidèles peuvent se moquer; l'humilité divine est plus puissante que l'orgueil des hommes. Les conquêtes pacifiques que la prédication de la croix a déjà opérées à travers le monde et les miracles qui l'accompagnent en témoignent abondamment. Ce qu'il faut redouter désormais, ce n'est pas tant de s'humilier à l'exemple de Dieu que de s'enorgueillir à la manière de l'homme. Pourquoi l'humilité chrétienne aurait-elle à craindre les insultes de la superbe humaine lorsqu'elle est couverte du patronage de l'imitation de Dieu (72)?

§ 7. — *C'est à Dieu lui-même que saint Augustin attribue l'humilité*

Répondons maintenant à une question qu'on s'est peut-être posée à la lecture des pages qui précèdent : à qui ou à quoi saint Augustin en réalité attribue-t-il l'humilité quand il parle de l'humilité du Christ? à la personne divine ou à la nature humaine? — Les textes nous semblent clairs, surtout ceux concernant l'Incarnation; c'est bien au Verbe, à la personne divine, donc à Dieu lui-même, et non pas à la nature humaine assumée par Dieu, que saint Augustin en réalité attribue l'humilité quand il parle de l'humilité du Christ. Dans sa bouche l'expression : *humilité de Dieu* doit être prise par conséquent en toute sa rigueur. Cela ne l'empêche pas du reste de souligner très opportunément que ce n'est évidemment que dans sa nature humaine, *in carne,* que Dieu, en fait, a pu s'humilier, puisque dans sa nature divine il est par essence immuable (73).

Nous n'avons pas cependant trouvé que, parlant de Dieu en général, saint Augustin dise que Dieu est humble, ou que l'humilité est en Dieu, de même qu'il dit que la chasteté en Dieu est véritable (74). Il met toujours apparemment l'humilité de Dieu en relation avec l'Incarnation du Verbe et sa vie terrestre. Il lui arrivera tout au plus d'affirmer en passant que Dieu est seul à dominer sans

(72) *Epist. CCXXXII* (aux habitants de Madaure), n. 6 (**33**, 1029).

(73) *Sermo CXXIV*, c. III, n. 3 (**38**, 687-688). — *Tract. in Joan.*, tr. XXXV, n. 2 (**35**, 1663).

(74) *De genesi liber imperfectus*, c. XVI, nn. 57-58 (**34**, 242).

orgueil, *sine typho*, parce qu'il est le seul Maître qui n'a pas de maître (75).

On sait comment pour saint Thomas l'humilité important de soi une idée d'imperfection relative ne peut convenir à Dieu selon sa nature divine; elle lui convient seulement selon sa nature humaine. « *(Deo) secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam* » (76).

§ 8. — *Humilité et corps mystique*

Remarquons-le, enfin, l'imitation du Christ à laquelle nous exhorte saint Augustin n'a rien d'un froid et sec moralisme. L'imitation du Christ telle qu'il la conçoit est normalement un fruit de l'amour. Si, comme nous devons le faire, nous aimons vraiment le Christ par-dessus tout (77), c'est en tout que nous nous efforcerons de l'imiter (78). Le Christ de son côté ne se contente pas de nous donner l'exemple; il nous donne aussi par son Esprit-Saint le moyen de réaliser ce que son exemple nous propose (79).

En fait, c'est en tant que Chef du corps mystique que le Christ est venu nous enseigner l'humilité (80). Ne peuvent en retour venir à lui pour s'incorporer à lui que les humbles (81). En communiquant sa vie aux membres de son corps mystique, c'est l'humilité qu'il leur communique (82). Autrement dit, pour employer un langage qui n'est naturellement pas celui de saint Augustin, mais qui ne paraît pas trahir tellement sa pensée, l'humilité est en même temps la disposition et l'effet de notre incorporation au

(75) *Confess.*, X, c. XXXVI, n. 58 (**32**, 804).

(76) *Sum. th.*, IIa, IIae, q. CLXI, ad 4um.

(77) *De civ. Dei*, XXI, c. XXVI, n. 2 (**41**, 743-744).

(78) *Sermo CCCVI*, c. II, n. 2 (**38**, 1396).

(79) *Sermo CI*, c. V, n. 6 (*ibid.*, 608). — *Tract. in Joan.*, tr. XCIII, n. 1 (**35**, 1804-1805).

(80) *Tract. in Joan.*, tr. XXV, n. 18 (*ibid.*, 1605).

(81) *Ibid.*, n. 18 (1606) : « Humilitatem doceo, ad me venire non potest nisi humilis Non mittit foras nisi superbia ».

(82) *Ibid.*, n. 16 (1604) : « Humilis veni, humilitatem docere veni, magister humilitatis veni : qui ad me venit, incorporatur mihi ; qui ad me venit, humilis fit, qui mihi adhaeret humilis erit ».

Christ. Humble est la tête, humble doit être le membre (83).

En face du corps mystique du Christ se dresse d'ailleurs comme un autre corps mystique, celui du diable, composé de ceux qui l'ont imité dans sa superbe, et adhèrent à lui en se livrant à l'orgueil (84). Ce qui distingue avant tout les *Deux cités*, c'est que l'une est la cité de l'humilité, vertu particulière de son Roi, le Christ, l'autre la cité de l'orgueil, vice dominant de son chef, le Démon. Ainsi s'explique que chez la première ait prévalu l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, chez la seconde l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu (85).

Religion du Christ et religion de la cité de Dieu, il ne faut pas s'étonner à présent si c'est par excellence une religion d'humilité que le Christianisme.

Pierre Adnès, S. J.

(83) *Sermo CCCLIV*, c. IV, n 9 (**39**, 1568) : « Princeps tuus humilis, et tu superbus ? Caput humile, et membrum superbum ? Absit. Non vult esse de corpore capitis humilis, qui amat superbiam ».

(84) *Enarr. in Psal. CXXXIX*, n. 8 (**37**, 1807) : « Quia ergo superbus est (diabolus), et ideo invidus quia superbus omne corpus ipsius talium corpus est ». — *De genesi ad litteram*, XI, c. XXIV, n. 31 (**37**, 441-442) : « ... plura in ejus corpus conveniunt, quod etiam de humano genere congregat ; et in eos maxime qui ei per superbiam cohaerent, apostatando a mandatis Dei... »

(85) *De civ. Dei*, XIV, c. XIII, n. 1 (**41**, 421) : « Quapropter quod nunc in civitate Dei et civitati Dei in hoc saeculo peregrinanti maxime commendatur humilitas, et in ejus Rege, qui est Christus, maxime praedicatur ; contrariumque huic virtuti elationis vitium, in ejus adversario, qui est diabolus, maxime dominari, sacris Litteris edocetur : profecto ista est magna differentia, qua civitas, unde loquimur, utraque discernitur ; una scilicet societas piorum hominum, altera impiorum, singula quaeque cum Angelis ad se pertinentibus, in quibus praecessit hac amor Dei, hac amor sui ». — Cf. *ibid.*, XIV, c. XXVIII (436), et *De genesi ad litteram*, c. XV, n. 20 (**33**, 437).

LA GRACE EXTÉRIEURE D'APRÈS LE P. DE CAUSSADE

I. — Nature de la Grace Extérieure

Le Père de Caussade ne fait aucune distinction entre la Grâce intérieure et la Grâce extérieure. Pour lui, dans le drame de la vie humaine, Dieu, l'homme, les deux acteurs principaux, ressortent très nettement, et tout événement et toute chose créée sont autant d'instruments dont Dieu se sert pour le bien de chaque âme individuellement. L'action divine embrasse tout le temps et toutes choses et travaille sans cesse avec une divine sûreté à la sanctification des âmes. En voyant toutes choses dans l'unité de cette divine action, le P. de Caussade les regarde comme des parties cohérentes de l'unique simple opération divine ; de manière que tout ce qui est ordonné dans l'ordre présent de la Providence, est ordonné pour le bien des âmes et par conséquence est une « grâce ». Saint Paul dit : « Tout coopère au bien de ceux qui aiment Dieu » (1). Il ne s'agit pas ici, selon Caussade, d'une aide quelconque et vague, mais d'une opération divine positive et voulue, agissant au moyen et à travers les créatures qui sont toutes des grâces en tant qu'elles sont voulues comme aide à une fin surnaturelle :

« L'ordre de Dieu, le bon plaisir de Dieu, la volonté de Dieu, l'action de Dieu, *la grâce*, tout cela est une même chose en cette vie. C'est *Dieu travaillant à rendre l'âme semblable à lui.* La perfection n'est autre chose que la coopération fidèle de l'âme à ce travail de Dieu » (2).

Il s'en suit que tout ce dont Dieu se sert pour rendre une âme semblable à Lui, est une grâce. Rendre une âme semblable à Lui, c'est la perfectionner, la sanctifier, la guider, la conduire à la vie béatifique.

Dans les desseins de la Providence, tout ce que Dieu veut ou permet est ordonné à cette fin, et, en conséquence, sous cet aspect toute chose est une grâce. Dans la doctrine de la grâce du P. de Caussade, il est bon aussi d'examiner les termes « ordre de Dieu »,

(1) Rom. VIII, 28.

(2) *L'abandon à la Providence Divine*, Paris, 1928, Gabalda, vol. I, p. 8.

« action de Dieu », « volonté de Dieu », car, pour lui, tous sont synonymes de grâce (3). La Puissance de Dieu ne connaît pas de limite : il peut se servir de ce qui est bon et de ce qui est mauvais pour l'accomplissement de ses desseins :

« Entre les mains de Dieu tout réussit, tout se tourne à bien » (4).

Toute chose peut être donc une grâce ; et puisque le P. de Caussade ne fait aucune distinction entre la grâce intérieure et extérieure, c'est à nous de décider où il faut faire la division. En suivant une terminologie habituelle (5), nous appelons grâce extérieure ce qui est extérieur à l'âme spirituelle et ce qui n'est pas « natura sua » une aide surnaturelle intrinsèque à l'intelligence et à la volonté, tout en étant intérieur à l'homme.

La réponse à la question : « Qu'est-ce que le P. de Caussade considère comme grâce extérieure ? » est très simple : tout ce qui n'est pas une grâce intérieure.

« L'ordre de Dieu donne à *toutes choses*, à l'égard de l'âme qui s'y conforme, un prix surnaturel et divin. Tout ce qu'il impose, tout ce qu'il renferme, et tous les objets sur lesquels il se répand, deviennent sainteté et perfection, car sa vertu n'a point de bornes ; elle divinise *toutes les choses* qu'elle touche » (6).

En donnant un sens si étendu au terme « grâce extérieure », on est absolument d'accord avec la théologie catholique. Quelques auteurs voudraient limiter le terme aux choses qui, par leur propre nature, sont destinées à aider l'homme à sa fin surnaturelle (7) : comme les sacrements, la prédication, la lecture spirituelle, etc. Beaucoup d'autres, cependant, donnent au terme une signification plus étendue (8). Palmieri expose d'une manière assez complète ces

(3) Clément XI a condamné cette proposition de Quesnel : « Dei gratia nihil aliud est quam eius omnipotens voluntas » (D. B. 1369) ; mais de Caussade ne veut pas dire que la grâce dans un sens formel et théologique « est nihil aliud nisi omnipotens Dei voluntas ». Quant à cette expression, Beraza dit que la grâce « principiative sumpta, potest dici Dei voluntas, a qua procedit... terminative sumpta, est effectus, seu terminus eius » (*De Gratia Christi*, Bilbao, 1929, n. 170).

(4) *L'Abandon*, vol. I, p. 109.

(5) Cf. Beraza, *op. cit.*, n. 13. Suarez, *De Communi Ratione Gratiae*, c. 3, n. 11, éd. Berton, Paris, 1861. Vivès, vol. VII, p. 140. C'est toujours cette édition de Suarez que nous citons.

(6) *L'Abandon*, vol. I, p. 16-17.

(7) V. g. Van den Meersch : art « Grâce », dans le D. T. C.

(8) V. g. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, 1908, t. V, n. 25 ; Schiffini, *De Gratia Divina*, 1901, p. 15 ; Beraza, *De Gratia Christi*, p. 10.

« grâces extérieures » (9). Sous le terme de « grâce extérieure », dit-il, il faut comprendre tout l'ordre de la providence extérieure, à la fois positif et négatif, par lequel les hommes sont aidés à accomplir des œuvres salutaires et à atteindre le bonheur éternel. C'est une grâce, car c'est quelque chose qui naît de l'amour de Dieu pour nous et qui, si l'on considère les circonstances particulières de la providence envers chaque homme, est quelque chose de gratuit. De plus, dans l'ordre présent des choses, la providence regarde la fin surnaturelle de l'homme ; et évidemment l'ordre surnaturel est un pur don. Il énumère ensuite les adversités, les maladies, les espèces et les mouvements de nos appétits qui, tous, peuvent nous aider à accomplir des actes méritoires.

Cet enseignement, du reste n'est pas dû exclusivement aux théologiens récents. On le retrouve déjà chez « le Docteur de la Grâce » : saint Augustin :

« ... selon saint Augustin, tous les effets de la providence surnaturelle qui aident à produire un bon acte de volonté, et ceux qui, sous la direction de Dieu, empêchent de produire un mauvais acte de volonté, sont de vraies grâces externes » (10).

En général, le P. de Caussade dit que toute chose peut être une grâce ; il sera utile et instructif de considérer quelques exemples dont il se sert,

1. « *Tout ce qui est bon* ». L'amour divin tranforme en grâce tout ce qui est bon, mais il ne se limite pas à ce que notre vue bornée regarde comme bon ; car l'amour divin est en « toute créature » (11), à l'exception seulement de ce qui est peccamineux et contraire à nos devoirs (12).

2. *Afflictions temporaires* et adversités. Dieu s'en sert pour convertir et sanctifier les personnes en ce monde (13). La maladie qui aigrit parfois, est en vérité une grâce de Dieu. La maladie et les souffrances physiques ne sont pas de vrais maux puisqu'elles font

(9) *De Gratia Divina Actuali*, Gulpen, 1885.

(10) H. Corcoran, S.J., *External Grace in St. Augustine*, Rome, 1948, p. 41.

(11) *L'Abandon*, vol. I, p. 111. Voir Ste Catherine de Sienne, *Trattato della divina Providentia*, chap. CXLI (fin) : « è veduto col lume della fede... che ogni cosa do con uno medesimo amore, e per un medesimo amore, e per un medesimo rispetto ; cioè per la salute vostra ».

(12) *L'Abandon*, vol. I, p. 49.

(13) *Ibid.*, p. 164 ; la même idée se trouve souvent chez S. Augustin, v. g. : « Et in omni amaritudine quae nostros saeculares actus *de misericordia tua* sequebatur... » Confess. VI, 10, 17 ; voir aussi *De Gratia et lib. arbit.*, 98, n. 39, P. L. 44, 905.

du bien à l'âme (14). Dieu peut se servir de la maladie d'une personne pour la conversion d'une famille entière (15) ».

Voici un autre exemple d'adversité temporelle :

« Les grêles et les pluies ont fait en bien des provinces de grands ravages, comme dans la vôtre. Dieu nous fasse la grâce de tirer du profit de tous les fléaux du ciel pour l'expiation de nos péchés ! » (16).

3. *Etats physiques et psychologiques.* Il est plus facile d'accepter comme venant de Dieu la maladie et les adversités temporelles que de reconnaître le don de Dieu dans nos conditions spirituelles et corporelles : l'aridité dans la prière, aridité pour les choses spirituelles, découragements, etc.

Il y a des personnes qui considèrent ces choses comme effet certain de quelque négligence de l'âme. Un auteur écrit (17) :

« Quand l'âme s'exercice ainsi intérieurement... nulle désolation ne peut la troubler ».

Le P. de Caussade ne nie pas que ces états puissent être dûs à la négligence de l'âme ; mais avec saint Jean de la Croix (18) il n'accepte pas l'opinion universelle citée plus haut et il affirme que ces états peuvent être aussi des grâce de Dieu :

« Comme Dieu convertit, éprouve et sanctifie les personnes séculières par des afflictions et adversités temporelles, de même il convertit, éprouve, purifie et sanctifie d'ordinaire les personnes religieuses par des adversités spirituelles et des croix intérieures mille fois plus douloureuses : ce sont les sécheresses, ennuis, dégoûts... » (19).

Peines et chagrins, sécheresse et obscurité, impuissances dans les choses spirituelles, sont explicitement appelés grâces (20).

4. *Les actions des autres.* Dieu se sert des actions des âmes saintes comme de grâces extérieures. Il se sert de « leurs mots, leurs gestes, etc. » pour opérer des effets surnaturels dans l'âme des autres (21). Il n'est pas difficile de voir Dieu agissant par le moyen des personnes saintes et leurs bonnes œuvres. Mais même

(14) *L'Abandon,* vol. II, p. 197, 198.
(15-16) *Ibid.*, vol. II, p. 125.
(17) Le P. Jean Evangéliste, *The Kingdom of God in the soul*, p. 180, cité par Dom Chapman, *The Dublin Review*, jan. 1931, p. 3.
(18) *Subida*, Prólogo, n. 4. *Cantico*, St. 1, n. 2.
(19) *L'Abandon*, vol. I, p. 64.
(20) *Ibid.*, vol. II, pp. 30, 57, 153.
(21) *Ibid.*, vol. I, p. 57.

les qualités des autres qui nous ennuient et les actions qui nous déplaisent, sont des grâces :

« Dieu soit béni de tout et en tout; mais en particulier de ce qu'il sait si bien se servir de tout pour sanctifier ses élus les uns par les autres ! Sur quoi le saint archevêque de Cambrai a dit : que Dieu se sert souvent d'un diamant pour polir un autre diamant. Oh ! que cette pensée est utile pour se consoler, et pour ne jamais se scandaliser des petites persécutions dont les gens de bien sont les auteurs les uns à l'égard des autres » (22).

De même saint Jean de la Croix dit qu'un religieux est affiné et sanctifié dans ses paroles, ses actions et ses pensées par la nature et la manière d'agir des autres religieux (23).

Il nous faut voir ensuite l'action de Dieu agissant dans les persécutions et même les actions criminelles des autres ; car Dieu se sert aussi de cela (24). Il les permet et en tire du bien. Saint Paul parle aux Hébreux de l'action de Dieu opérant leur bien au moyen de la persécution (25) ; et David considéra les mauvais traitements qu'il recevait de Semei comme un juste châtiment de Dieu ordonné à son bien spirituel. « Admirez comment Dieu se sert aussi des cœurs méchants pour aider et élever les bons », dit saint Augustin (26).

5. *Tentations*, si on les considère comme venant du démon, les tentations ne servent qu'à la ruine de l'âme, mais si on les considère du point de vue de la volonté permissive de Dieu qui, selon l'Ecriture, ne permet jamais que nous soyons tentés au-dessus de nos forces, ce sont des grâces. « Les tentations violentes sont, dans les desseins de Dieu, de grandes grâces pour l'âme (27).

De même la révolte des passions qui est souvent une cause d'angoisse pour les personnes spirituelles, ne devrait pas être considérée comme une preuve d'aversion de la part de Dieu, mais, « au contraire c'est une grâce plus grande que vous ne le pensez » (28). Les troubles de conscience devraient être considérés de la même manière (29).

6, *Le péché* du moins semblerait devoir être exclu de la catégorie des grâces extérieures. Dieu évidemment ne veut pas qu'on com-

(22) *L'Abandon*, vol. II, p. 125.
(23) *Primera Cautela contra la carne, Obras*, éd. P. Silverio, 1943, p. 740-41.
(24) *L'Abandon*, vol. I, p. 127.
(25) Heb. c. 11.
(26) *De Gratia et lib. arbit.*, c. 20, n. 41. P. L. XLIV, 906-7.
(27) *L'Abandon*, vol. I, p. 163.
(28) *Ibid.*, vol. II, p. 138.
(29) *Ibid.*, vol. II, p. 169.

mette le péché, mais les péchés, même nos propres péchés, peuvent tourner à notre profit spirituel :

« Rappelez-vous que Dieu, sans vouloir le péché, s'en fait un instrument très utile, pour nous tenir toujours dans l'abjection et le mépris de nous-même » (30).

Cela ressemble beaucoup à la pensée de saint Augustin, qui, en parlant du reniement de saint Pierre, dit qu'il fut permis pour lui apprendre à ne pas se confier en lui-même et que sa chute tourna à son avantage (31). *Les impressions* causées à l'âme par les dispositions de la divine providence sont toutes des grâces : l'âme

« prend tout pour grâce, et vit dans l'oubli de l'instrument avec lequel Dieu travaille, pour ne penser qu'à l'ouvrage commis à ses soins. Son amour l'anime sans cesse à remplir fidèlement et avec exactitude ses obligations. Tout le distinct, en l'âme abandonnée, est l'action de la grâce, excepté les péchés qui y sont légers, et que cette action même tourne à bien. J'appelle le distinct, tout ce que l'âme sensible reçoit d'impressions affligeantes ou consolantes, par les objets auxquelles la volonté divine l'applique sans cesse pour son Dieu ; je l'appelle distinct, parce que c'est ce que l'âme distingue le mieux de tout ce qui se passe en elle » (32).

II. — Les graces extérieures dans la perfection passive

Il y a quelque intérêt à étudier le rôle sanctifiant des grâces externes par rapport à la purification passive de l'âme. En même temps l'étude de la doctrine du P. de Caussade sur les morts mystiques ne sera pas sans intérêt en elle-même. Ici saint Jean de la Croix est évidemment son maître. Une étude comparée de la mort mystique chez le P. de Caussade et de la *Noche Oscura* de saint Jean de la Croix, montre une correspondance essentielle entre les deux. Dom Knowles (1) dit que la théologie mystique du P. de Caussade correspond exactement au schème présenté dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*, avec cette modification toutefois : qu'à l'enseignement salésien sur l'abandon et sur la simplicité, il ajoute l'accent

(30) *L'Abandon*, vol. II, p. 177.

(31) *De correp. et gratia*, c. 9, n. 14. P. L. XLIV.

(32) *L'Abandon*, vol. I, p. 76. Voir Beraza, *De Gratia Christi*, n. 13 : « Immutationes quae in sensibus, sive externis, sive internis fieri solent quatenus ad actus supernaturales conducunt et ex Providentia supernaturali proveniunt, gratiae sunt externae ».

Voir aussi Palmieri, *De Gratia Divina Actuali*, Thesis XII. De Caussade considère que toutes ces impressions viennent « ex Providentia supernaturali » ; et conséquemment elles sont des grâces extérieures.

(1) Introduction à *Self Abandonment to Divine Providence*, Londres, 1933.

typiquement carmélitain sur la grâce comme force dynamique, qui éclaire et purifie l'âme. Ce jugement sur la doctrine du P. de Caussade nous semble très juste, mais il faut cependant remarquer que « pour simplifier à l'usage de sa dirigée l'enseignement du Docteur Carmélitain, le Jésuite ne retient que la purification passive des deux facultés supérieures : intelligence et volonté » (2).

La mort mystique

« La mort mystique » est un terme dont le P. de Caussade se sert souvent, et auquel il ne donne pas toujours la même signification. Dans une occasion, il parle de sept morts mystiques (3). En dehors de cette unique exception cependant, il la considère toujours une mort mystique avec un double objet, ou deux morts mystiques. Dans notre étude nous prendrons le terme dans sa dernière signification. La première mort (mystique) est la mort à la nature et aux sens et l'entier détachement des créatures. Elle correspond assez à la *Nuit Obscure* des sens, de saint Jean de la Croix, et dans sa signification plus vaste elle indique la purification passive des sens comme le point culminant de la purification active. On dirait cependant que le P. de Caussade veut fondre une certaine partie de la *Nuit Obscure* des sens dans la seconde Mort Mystique, qui correspond d'ailleurs exactement comme nous le verrons à la *Nuit Obscure de l'âme* dans saint Jean de la Croix : c'est-à-dire avec « le dégoût pour les choses divines, à l'aridité et à la sécheresse spirituelles », qui généralement, peut-être même toujours, sont considérées comme appartenant à la nuit des sens et, selon le P. de Caussade, semblent faire partie de la seconde mort mystique. De fait, Dom Chapman voit dans la doctrine du P. de Caussade « une tentative de diminuer ou repousser la nuit des sens (je veux dire la pénible impuissance à méditer et l'apprentissage de la prière désolée et supersensible), dans le cas de ceux qui sont près de l'abîme entre les deux états de l'âme » (4), en recommandant de fréquents arrêts dans la prière. Cette conclusion est appuyée sur le fait que le P. de Caussade parle de l'aridité spirituelle surtout en relation avec la seconde mort mystique.

La première mort mystique est la mort « à ce qui est extérieur, c'est-à-dire aux créatures qui sont en dehors de nous ». Elle se distingue clairement de la seconde mort qui est la mort à

(2) M Olphe-Galliard, S.J., *Le R.P. de Caussade Directeur d'Ames*, R. A. M., 1939, p. 71-72.

(3) Mss Cailhau, p. 95 ss. Ce document se trouve au Collège Saint-Stanislas, Toulouse.

(4) *Dublin Review*, 1931 ; art. « J. P. de Caussade, S. J. ».

« l'intérieur, c'est-à-dire nos propres vues, nos satisfactions, nos intérêts, en un mot, le moi » (5).

La preuve et le signe de cette mort aux choses extérieures

« est une espèce d'indifférence ou plutôt d'insensibilité pour tous biens extérieurs, plaisirs, réputation, parents, amis, etc. » (6).

Comme il y a toujours le danger de se complaire à soi-même, même pour avoir fait tant de progrès dans la vie spirituelle, l'action de la grâce qui produit ces effets est souvent tellement cachée à l'âme qui en est l'objet, que l'insensibilité qu'elle cause lui semble naturelle et qu'elle ne se doute pas du caractère surnaturel de ce résultat. Le P. de Caussade ne décrit pas souvent explicitement cette première mort, probablement parce qu'il la considère comme la fin surnaturelle de la voie d'abandon de laquelle il parle tellement, et aussi à cause de son désir de l'amoindrir. De plus il la suppose dans les âmes avancées auxquelles il écrit :

« Vous avez sans doute remporté un grand avantage, quand vous l'avez fait mourir à la nature et aux sens » (7).

Cette première mort correspond à la description générale de la nuit de purification des sens faite par saint Jean de la Croix (8). Elle consiste, dit-il, dans la privation et la purification de tous les appétits de l'âme (les sensibles) envers les choses extérieures du monde, les choses agréables à la chair et aussi les goûts et les inclinations de la volonté propre.

Lorsque l'amour propre meurt de cette première mort, il revient pour attaquer l'âme sur un autre plan. Il s'attache alors à la part sensible de la piété et il est à craindre que ce second attachement, quoique moins grossier et plus légitime, ne devienne plus fort que le premier. Mais les deux s'opposent au pur amour. Dieu agit alors envers l'âme de deux différentes manières. Aux âmes moins privilégiées et qu'il aime d'un amour moins jaloux, Dieu ne demande pas plus que le sacrifice déjà fait des choses et des plaisirs extérieurs et sensibles (9), Il leur laisse leur attachement aux plaisirs spirituels. Cette classe comprend la catégorie ordinaire des personnes pieuses, dont la piété est mêlée à une certaine recherche de soi. Dieu évidemment n'approuve pas leurs fautes mais puisqu'Il leur donne

(5) *L'Abandon*, vol. II, p. 266.
(6) *Ibid.*
(7) *Ibid.*, p. 261.
(8) *Subida*, L. I, c. 1, n. 4.
(9) Tout ce que nous disons ici se trouve explicitement dans *L'Abandon*; cf. v. g. pp. 261 ss.

moins de grâces, Il se montre moins exigeant pour ce qui regarde la perfection (10).

Mais sur d'autres âmes Dieu a de plus hauts desseins. Il a pour elles un amour plus tendre et en même temps plus jaloux et plus exigeant. Il veut se donner à elles entièrement et il leur demande en retour leur cœur tout entier. Et

« celles dont Dieu attend une fidélité particulière... risqueraient beaucoup, si elles ne répondaient pas aux prévenances de l'Epoux céleste et si elles blessaient la divine jalousie de son amour (11).

Du moment que Dieu désire posséder leur cœur tout entier, Il continue à les purifier :

« Il veut les détacher d'elles-mêmes, et faire mourir en elles les dernières racines de cet amour-propre qui s'attache au sentiment de la dévotion, qui s'y appuie, qui s'en nourrit, et s'y complaît. Pour opérer cette seconde mort, il ôte toute consolation, tout goût, tout appui intérieur en sorte que la pauvre âme se trouve alors comme suspendue entre le ciel et la terre, sans goûter les douceurs de l'un ni de l'autre. Pour l'homme, dont le cœur ne peut vivre sans plaisir et sans amour, cet état est une espèce d'anéantissement... cette âme, parfaitement purifiée par cette double mort, entre en société d'esprit avec Dieu, le possède dans les pures délices du pur amour, qu'elle n'aurait jamais pu ni posséder, ni goûter, si son goût spirituel n'avait été doublement purifié ».

Voilà un passage des plus importants pour comprendre l'enseignement du P. de Caussade sur les deux morts mystiques. Selon plusieurs auteurs, si ce n'est pour tous, cette privation de tout goût et consolation sensible, même dans les choses spirituelles appartient à la nuit des sens (12). Selon saint Jean de la Croix, le premier signe de cette nuit est le fait que Dieu dépouille l'âme de toute satisfaction et l'empêche de s'attacher à quoi que ce soit : elle n'a pas plus de consolation dans les choses de Dieu que dans les créatures (13). Selon le P. de Caussade, cet état fait partie de la seconde mort mystique, et cependant cette seconde mort mystique, comme nous le verrons mieux, correspond à la nuit de l'âme de saint Jean de la Croix, car c'est par elle que l'âme entre dans l'union transformante avec Dieu (14).

(10) Cela n'exclut pas l'appel universel à la perfection, mais il suppose l'infidélité à la grâce, infidélité passée ou prévue.

(11) *L'Abandon*, vol. I, p. 240.

(12) *L'Abandon*, vol. II, p. 262.

(13) Cf. v. g GARRIGOU-LAGRANGE, *La Purification passive des sens*, V. S., déc. 1926 ; janv., fév., mars 1927 ; MEYNARD, O. P., *Théologie Ascétique et Mystique*, t. II.

(14) *Noche*, L. I, c. 9.

Aussi les deux morts mystiques exposées par le P. de Caussade ne correspondent pas exactement aux deux Nuits décrites par saint Jean de la Croix et par les auteurs en général. La purification plus profonde et plus intime des épreuves intérieures qui, selon ces derniers, fait partie de la nuit des sens, appartient, selon le P. de Caussade à la seconde mort mystique, tandis qu'il limite la première aux épreuves et aux purifications plus extérieures. On retrouve dans les deux « Morts » tous les éléments des deux « Nuits », mais leur division est différente. Selon le P. de Caussade la distinction entre les deux est que pour les âmes appelées à la seconde mort

« Il (Dieu) ne saurait donc se contenter des croix et des peines extérieures qui le détachent des créatures » (15).

Il est donc évident que Dieu se contente des épreuves et du détachement extérieurs pour la première mort mystique ; et que la première mort consiste dans cette purification plus extérieure.

Nous voudrions noter ici la part que les grâces externes ont dans cette purification. Comme nous l'avons vu plus haut, toutes les épreuves sont des *grâces* dans la terminologie du P. de Caussade.

Les épreuves extérieures à l'homme opèrent la mort mystique comme « instrument dans la main de Dieu ». Des épreuves intérieures (qui sont aussi des grâces externes, quisqu'elles ne sont pas des grâces internes dans la stricte signification théologique du terme), Dieu se sert pour travailler à la purification de la seconde mort mystique.

III. — Seconde Mort Mystique et Perfection Finale

La seconde mort mystique contient tous les éléments de la Nuit Obscure de l'âme. Quoique elle semble contenir quelques notes qui sont plutôt propres à la nuit des sens, il faut se rappeler que, comme le dit saint Jean de la Croix (1), la purification des sens n'est pas complète tant que la purification de l'esprit ne commence pas, à cause de l'union étroite dans l'homme entra le sens et l'esprit. Les auteurs en général distinguent l'essence de cet état par « les épreuves qui l'accompagnent ». Le Père de Caussade ne fait pas de distinction, tout est la seule et même action purifiante de Dieu et les divers éléments sont tous les effets de cet état. Cependant, pour plus de clarté, il semble bon de faire la distinction habituelle (2).

(15) *L'Abandon*, vol. II, p. 262.

(1) *Noche Oscura*, L. II, c. 3.

(2) Pour avoir un plan général à suivre, nous prenons la description de *la nuit obscure* de l'article *La nuit de l'esprit selon saint Jean de la Croix*, par Garrigou-Lagrange, V. S., 1927 (XVI), p. 197.

La nuit de l'esprit consiste essentiellement en ce que l'âme est pénétrée d'une double connaissance : de la profondeur de ses misères insoupçonnées jusque là et, par constraste, de la grandeur infinie de Dieu qui semble en conséquence inaccessible à la petitesse et à la misère de l'âme (3). L'âme se croit privée des lumières reçues jusqu'alors; en réalité c'est une lumière beaucoup plus intense qui l'éclaire sur ces deux extrêmes. L'âme est plongée dans l'aridité, privée de ses forces, ses affections et ses sensibilités. Il n'y a plus pour elle ni attrait ni goût pour les biens spirituels (4).

Dieu dépouille ces âmes avancées de leurs forces, de leurs affections et de leur sensibilité, soit spirituelles soit sensibles, laissant l'intelligence dans l'obscurité, la volonté aride, la mémoire vide, et les affections de l'âme perdues dans une cruelle angoisse (5). La seule attitude que doit prendre l'âme est de continuer aveuglément dans l'obscurité de la foi (6).

Le Père de Caussade revient fréquemment sur ces points dans ses lettres. Il semble préférable de suivre en général les lettres adressées à une même personne, ce qui donne de l'unité et évite de multiplier les textes sans nécessité. A cette fin, les lettres, adressées à la Sœur Charlotte Elisabeth de Monthureux, donnent une des meilleures et des plus vives descriptions de la seconde mort mystique.

Intelligence :

Dans la mort mystique, l'âme est pénétrée de la reconnaissance de sa propre misère et, par contraste, de la grandeur de Dieu.

« à mesure qu'on avance, Dieu donne et plus de lumières et de plus vifs sentiments de notre misère et de notre pauvreté, pour conserver par là, en nous, le trésor de grâces et de vertus qui nous serait enlevé par nos ennemis, si Dieu ne l'enterrait dans l'abîme d'une extrême misère bien connue et vivement sentie » (7).

L'expérience de sa propre misère est si profonde, que l'âme devient insupportable à elle-même, tandis que connaissant la grandeur et la sainteté de Dieu elle est effrayée par la distance qui l'en sépare (8). Cette apparente obscurité est le résultat d'une

(3) *Noche Oscura*, L. II, c. 5.
(4) *Ibid.*, c. 3.
(5) *Noche Oscura*, c. 3.
(6) *Ibid.*, c. 4.
(7) *L'Abandon*, vol. I, p. 239.
(8) *Ibid.*, vol. II, p. 251.

lumière spirituelle plus intense et même l'accès à une lumière où Dieu vit (9).

« Dieu habite, dit l'Ecriture, dans les ténèbres inaccessibles à tout esprit humain ; mais quand il y transporte une âme, ces ténèbres deviennent lumineuses. Alors on voit tout sans rien voir ; on entend tout sans entendre ; on sait tout sans rien savoir. Cela s'appelle la savante ignorance, et, comme parle saint Denis, l'obscurité des rayons de la foi » (10).

Le P. de Caussade décrit fréquemment le *vide* des facultés dans cet état (quoiqu'il ne parle pas explicitement du vide de la mémoire comme le fait saint Jean de la Croix) le concentrant dans les deux facultés supérieures :

« Souvent même Dieu met certaines âmes dans cet état, qu'on appelle le vide de l'esprit et de l'entendement ; cela s'appelle encore être dans le rien. Cet anéantissement de notre esprit nous dispose merveilleusement à recevoir celui de Jésus-Christ. C'est la mort mystique aux opérations de notre propre activité, qui rend notre âme apte à subir les opérations divines. Ce grand vide dans l'esprit en produit souvent un autre encore plus pénible : celui de la volonté ; en sorte que l'on n'a, ce semble, nul sentiment, ni pour les choses de ce monde, ni pour Dieu même, et qu'on se trouve également insensible à tout. Souvent même, c'est Dieu qui opère ce second vide dans certaines âmes. Il ne faut pas donc chercher de sortir de cet état, puisqu'il nous dispose à recevoir les plus précieuses opérations de Dieu ; c'est une seconde Mort mystique qui doit précéder l'heureuse résurrection à une vie toute nouvelle » (11).

L'aridité, l'obscurité spirituelle et le manque de consolation accompagnent toujours ce vide des facultés de l'âme. Dieu fait disparaître toute lumière et tout sentiment (12).

« Il la dépouille alors de tout plaisir, même spirituel, de tout goût, de toute lumière ; afin que, par là, elle devienne insensible, stupide, comme anéantie » (13).

Le P. de Caussade écrit à la Mère de Rosen :

« Votre prétendue tiédeur, votre sécheresse, votre insensibilité, sont... des flammes qui doivent... purifier la victime » (14).

Un *poids* étouffant semble peser sur l'âme dans cette période de purification et la fait beaucoup souffrir. Le P. de Caussade parle

(9) *L'Abandon*, vol. II, p. 256-257.
(10) *Ibid.*, vol. I, p. 249.
(11) *Ibid.*, p. 200.
(12) *Ibid.*, vol. II, p. 216.
(13) *Ibid.*, p. 214.
(14) *Ibid.*, vol. II, p. 257.

souvent de ce « poids accablant » comme d'une opération de l'action purificatrice (15). Saint Jean de la Croix dit que l'âme, à cause de sa faiblesse, trouve que l'effet purifiant de la contemplation divine est comme un poids immense sur les sens et l'esprit (16).

La *foi* est le seul soutien de l'âme dans les souffrances de cette nuit. Comme nous l'avons vu, le P. de Caussade insiste sur la vie de foi depuis les premiers états de la vie spirituelle, mais ici plus que jamais, l'âme doit être soutenue par une foi forte.

« Dans cet état, Dieu se communique à l'âme comme *vie*, mais il n'est plus devant ses yeux comme *voie* et comme *vérité*. L'épouse cherche l'Epoux durant la nuit... Il n'est plus objet et idée, il est principe et source » (17).

Mais nous n'insisterons pas davantage sur ce point, car nous devrons y revenir en parlant de la coopération de l'âme dans cet état de purification.

Epreuves qui accompagnent la mort mystique

Toutes les épreuves qui forment la seconde nuit font partie de la « crucifiante et vivifiante action de Dieu », elles sont toutes des « grâces » au moyen desquelles Dieu rend l'âme apte à une union plus intime avec Lui.

Tentations :

« Le violent et presque continuel soulèvement de toutes vos passions est une suite de la même opération mortifiante et vivifiante » (18).

Ceci évidemment ne veut pas dire que Dieu cause les tentations, mais qu'Il les permet pour en tirer du bien comme il permit les tentations de Job. En écrivant à la Sœur de Lesen, le P. de Caussade parle également d'une « horrible tentation ». Ces épreuves, dit-il, sont celles par lesquelles Dieu fait ordinairement passer les âmes qu'Il aime le plus. Alors au milieu de ces tentations?

« Toute la partie inférieure de l'âme est entourée de ténèbres et enfoncée dans la boue. Dieu conserve et soutient la volonté libre, la partie supérieure, sans lui donner aucun sentiment de son appui. Il l'éclaire d'une clarté de pure foi toute spirituelle, où les sens ne voient rien ; et la pauvre âme abandonnée, en apparence, à toute sa

(15) V. g. *L'Abandon*, vol. II, p. 226 ; p. 228

(16) *Noche Oscura*, L. II, c. 5, n. 6 : « porque el sentido y espiritu, asi como si estuviese debajo de alguna inmensa y oscura carga ».

(17) *L'Abandon*, vol. I, p. 117.

(18) *L'Abandon*, vol. II, p. 214 ; cf S. Jean de la Croix, *Cantico*, str. 3, n. 8 ; *Llama*, str. 2, n. 24.

misère, livrée en proie à la malice des démons, en est réduite à une affreuse désolation, et endure un vrai martyre » (19).

Les tentations de découragement et de désespoir sont encore un effet de cet état et elles ont un pouvoir encore plus grand de nous purifier (20). Selon le P. de Caussade, ces choses sont tout à fait normales pour les personnes appelées à passer par la mort mystique (21).

Une autre cause de souffrance est pour ces âmes *leur manque apparent de résignation*, car elles désirent être généreuses envers Dieu et accepter tout ce qu'Il leur envoie. Et cependant elles sentent en elles-mêmes comme une révolte pour la voie où Dieu les fait marcher. En réalité ce n'est pas une résistance de la volonté, du moins de la « voluntas ut ratio » ; mais plutôt des facultés inférieures, tout au plus de la « voluntas ut natura » ; c'est la naturelle et involontaire répugnance de l'âme pour tout ce qu'elle appréhende comme mauvais, comme un « malum ». C'est de cette manière qu'elle craint tous ces maux. Mais dans la nuit obscure les âmes ne sont pas toujours conscientes de cette distinction et elles souffrent de ce qui leur paraît un manque de fidélité.

« C'est la partie inférieure qui résiste et qui s'afflige. Mais ces résistances ne sauraient détruire la résignation de la partie supérieure; elles ne font au contraire qu'accroître le mérite et hâter les progrès de l'âme dans la voie de la vertu solide » (22).

L'âme est aussi tourmentée par la pensée que ces épreuves et surtout les tentations son une punition de ses infidélités passées (23).

Le manque de tout *appui* est une autre souffrance de l'âme. Elle ne peut pas trouver dans sa vie et ses actions la moindre assurance qu'elle fait quelque chose pour son salut. Mais Dieu veut que les âmes plus parfaites ne trouvent aucun appui ni en elles-mêmes ni dans leurs œuvres. Car la confiance en soi-même et dans ce que l'on a accompli est en réalité de l'amour-propre et de l'orgueil. Pour les libérer de cette imperfection, Dieu fait passer toutes les âmes choisies par un affreux état de pauvreté et de misère (24).

Ceci a pour effet la destruction de toute confiance en soi-même,

(19) *L'Abandon*, vol. II, p. 236-237.
(20) *Ibid.*, p. 215.
(21) *Ibid.*, p. 230.
(22) *Ibid.*, pp. 231-232.
(23) *Ibid.*, p. 225.
(24) *Ibid.*, p. 217 ; cf. S Jean, *Noche*, L. II, c. 5, n. 5.

« afin qu'il soit leur seul appui, leur confiance, leur espérance, leur unique ressource » (25).

La peur de la réprobation est une épreuve habituelle aux âmes que Dieu veut conduire à la perfection (26). Elle se distingue du manque d'appui dont nous venons de parler. Là c'était l'âme regardant trop les créatures et ne regardant pas assez Dieu. Ici l'âme ne regarde que Dieu seul, mais il lui semble que Dieu la rejette et qu'Il repousse tous les efforts par lesquels elle tend vers Lui.

« la vive pensée que Dieu vous rejette, qu'il vous abandonne, comme à jamais indigne de ses faveurs » (27).

L'âme par conséquence est dans une grande angoisse. Le cœur s'efforce de tendre vers Dieu de tout son amour et apparemment, Dieu ne répond qu'en repoussant ses avances ; toutes les forces de l'âme font alors de grands efforts d'amour, des efforts pleins d'angoisse. C'est, dit le P. de Caussade, ce que Bossuet appelle « un amour désespéré, ou le désespoir de l'amour ». Se sentant repoussée par Dieu, et à la vue de ses misères, l'âme au dire de saint Jean de la Croix (28), doit voir l'enfer ouvert devant elle, et craint grandement d'être damnée (29).

C'est là, selon saint Jean de la Croix, la plus grande souffrance de la nuit obscure : la pensée d'être repoussée par Dieu, qui semble punir et répudier l'âme et être irrité contre elle ; et il semble à l'âme qu'il en sera toujours ainsi (30).

IV. — La Grace Extérieure dans la mort mystique

La sanctification de l'âme dans cette mort mystique est accomplie par l'action de Dieu au moyen de ses grâces externes (externes, c'est-à-dire dans le sens théologique expliqué plus haut). Caussade nomme explicitement « grâces » les différents éléments de la mort mystique.

« Tout ce qui modère la vivacité de nos passions et les tient en suspens est une grâce singulière de Dieu » (1).

C'est là une citation générale qui s'applique à toutes les sortes d'épreuves. Il y a bien d'autres textes particuliers.

(25) *L'Abandon*, vol. II, p. 217.
(26) *Ibid.*, pp. 255-256.
(27) *Ibid.*, p. 244.
(28) *Noche*, L. II, c. 6, n. 5.
(29) *L'Abandon*, vol. II, pp. 255-257.
(30) *Noche*, L. II, c. 6, n. 2 ; cf. c. 9, n. 6.
(1) *L'Abandon*, vol. I, p. 277.

« Votre *obscurité* présente est une véritable grâce de Dieu... Les *sécheresses* et les *impuissances* sont une autre grâce également précieuse.,. » (2).

« Les *peines* et les *détresses*, voilà les grâces de Dieu, qui servent à épurer et à élever l'âme » (3).

« ... vos peines et vos tentations... les bons effets qu'elles doivent opérer, en purifiant jusqu'aux plus secrets replis de votre cœur... car c'est une grande grâce réservée à certaines âmes que Dieu veut conduire au pur amour, en les détachant de tout, et surtout d'elles-mêmes » (4).

« Regardez toujours comme une grande grâce ce dégoût général et cette apparente insensibilité pour tout ce qui n'est pas Dieu » (5).

« Cet état de bêtise et de stupidité... ce chaos de misère et d'impuissance, voilà précisément le don de Dieu » (6).

Effets

Toutes ces grâces font partie de la « crucifiante et vivifiante opération de Dieu » (7). Dieu les accorde selon la perfection de l'âme. Il se sert des épreuves extérieures : souffrances physiques, persécutions, etc., pour réaliser la première mort mystique (8). Ensuite pour purifier l'âme plus entièrement et la disposer à une union plus intime avec Lui, Dieu lui envoie des épreuves et des souffrances intérieures (9). C'est exactement ce que dit saint Jean de la Croix (10). Lorsqu'une âme supporte les souffrances extérieures avec patience et avec fidélité, Dieu la purifie plus intimement par des épreuves intérieures afin de l'enrichir de plus grands biens spirituels.

En considérant quelques grâces en particulier, les effets sont divers. Les *tentations* peuvent avoir pour l'âme des effets très salutaires : « Parce que vous étiez agréable à Dieu, il était nécessaire que la tentation vous éprouvât » (11). Les effets de la tentation, selon le P. de Caussade sont les suivants :

1. Elles donnent l'occasion de lutter et d'acquérir les vertus contraires aux tentations elles-mêmes.

2. A cause de l'agitation qu'elles causent dans l'âme elles éta-

(2) *L'Abandon*, vol. II, p. 57.
(3) *Ibid.*, p. 153.
(4) *Ibid.*, p. 240.
(5) *Ibid.*, p. 229.
(6) *Ibid.*, p. 213.
(7) *Ibid.*, p. 214.
(8) *Ibid.*, p. 262.
(9) *Ibid.*
(10) *Llama*, str. 2, n. 24.
(11) *Tob.* XII, 13.

blissent en nous le solide fondement de la piété : la plus profonde humilité, le mépris et la haine de nous-mêmes (12).

3. Elles sont pour nous l'occasion de prouver à Dieu notre amour (13).

Le manque de tout appui humain détruit dans l'âme la confiance en elle-même, et Dieu devient son seul appui et sa seule assurance. C'est la pure espérance qui n'est pas fondée sur des motifs humains, mais sur la miséricorde de Dieu et les mérites de Jésus-Christ (14). On n'arrivera pas à cette espérance tant que Dieu n'aura pas détruit jusqu'aux dernières racines de la confiance en soi-même. C'est pour en arriver là que Dieu laisse l'âme pendant un certain temps dans la plus profonde pauvreté et le sentiment de sa propre misère.

Par la peur de la réprobation, « Dieu opère de grandes choses dans l'intérieur » de l'âme (15). Mais les effets n'en sont point visibles à l'âme qui ne sent que la souffrance de l'état où elle se trouve. Il est de foi que personne, à moins de révélation spéciale, ne peut être sûr de son salut (16). Selon le P. de Caussade, il y a trois raisons pour lesquelles Dieu veut que l'âme n'ait pas de certitude sur ce point :

« 1. Pour nous faire marcher toujours dans les ténèbres, et rendre notre foi plus méritoire par les obscurités où elle laisse notre raison.

« 2. Pour nous tenir toujours grandement humiliés contre le penchant si naturel et si violent de l'orgueil.

« 3. Pour exercer sur nous son souverain domaine, et nous tenir dans la plus absolue dépendance et le plus parfait abandon à son égard, non seulement à l'égard de notre existence temporelle, mais encore à l'égard de notre destinée éternelle » (17).

Ces effets évidemment seront d'autant plus grands que la peur de la réprobation est plus forte dans la nuit de l'âme.

L'aridité et l'obscurité conduisent l'âme au pur amour de Dieu. Ceci est clairement exprimé dans le passage suivant que le P. de Caussade a pris de Fénelon :

« Dieu senti, Dieu goûté et bienfaisant, dit Fénelon, est véritablement Dieu : mais c'est Dieu avec des dons qui flattent l'âme; Dieu

(12) *L'Abandon*, vol. II, p. 214.

(13) *Ibid.*, p. 137. Cf. S. Thomas, III. D. 31, q. 1, 3, c : « Charitas, parva in principio tentationis fit magna in fine quia semper Deus administrat auxilium pugnanti ».

(14) *L'Abandon*, vol. II, p. 217-218.

(15) *Ibid* , p, 244.

(16) Trid., *Sess. VI*, cant. 16. D. B. 826.

(17) *L'Abandon*, vol. II, p. 268.

en ténèbres, en privations, en délaissement, en insensibilité, est tellement Dieu que c'est Dieu tout seul » (18).

Ces épreuves ont pour effet l'augmentation et le perfectionnement des trois vertus théologales. Les obstacles dans la voie de la perfection servent à « éprouver votre patience, votre *foi* en lui et votre *espérance* en son puissant secours » (19).

Les épreuves montrent à l'âme la nullité des créatures et la rendent insensible à leur égard, tandis que son amour pour Dieu et l'ardeur de sa recherche augmentent d'autant plus que ses affections créées s'affaiblissent.

A force de désirer Dieu

« on obtient enfin ce divin *amour*. Les eaux de la vie sont données à ceux qui ont soif. Les désirs ardents sont la monnaie avec laquelle on achète ce goût sublime et exquis de Dieu » (20).

Le P. de Caussade répète souvent que ces épreuves servent à purifier l'âme (21) Et cette purification est réalisée pour permettre à Dieu d'agir dans l'âme et la transformer par l'action de sa grâce et l'union à Lui.

« Dieu n'opère parfaitement en nous qu'à mesure que nous sommes plus fermement établis, par notre volonté, dans le rien, puisque c'est dans la mesure de l'acquiescement de notre volonté à ce rien qu'il trouve en nous plus ou moins de résistance et d'empêchements à ses divines opérations » (22).

Il parle souvent de l'opération divine dans l'âme qui consiste à élever l'âme à la hauteur de la perfection qui mérite une considération spéciale.

Temps

A quel moment de la vie spirituelle l'âme passe-t-elle par la mort mystique ? Le Père Meynard à la question s'il y a un moment défini pour cela, répond : qu'il est très difficile, sinon impossible, d'établir une règle générale à ce sujet (23).

Pour ce qui regarde les voies passives en général, le P. de Caussade dit que le principe général, qu'une âme avance davantage en

(18) *L'Abandon*, vol. II, p. 269.
(19) *Ibid.*, vol. I, p. 266.
(20) *Ibid.*, vol. II, p. 229. Cf. le chapitre de S. Jean de la Croix sur la croissance des vertus théologales : *Subida*, L. II, c. 5.
(21) V. g. *L'Abandon*, vol. II, p. 255, p. 119, p. 222-223.
(22) *Ibid.*, p. 249. S. Jean dit la même chose.
(23) *Théologie Ascétique et Mystique*, t. II, p. 88. Cf. *Noche*, L. I, c. 8, Ste Thérèse, *Vida*, c. XI, S. Alphonse, *Praxis Confessarii*, n. 129, n. 131.

étant passive qu'en étant active, s'applique à ceux qui ne commettent plus de péché mortel, ni de faute vénielle délibérée (24).

La seconde mort mystique est réservée ordinairement aux âmes choisies qui ont été éprouvées longtemps dans les états inférieurs de la vie spirituelle. C'est alors, d'une certaine manière, une récompense pour la fidélité et la générosité de l'âme à faire tout ce qui lui est possible avec l'aide des grâces ordinaires de Dieu. C'est ici le moment « ordinairement ». Mais il y a des exceptions : Dieu accorde parfois la grâce de passer par cet état à des âmes imparfaites, sans égard pour leurs efforts (25).

Généralement les épreuves de la seconde mort mystique vont aussi de pair avec un certain degré de contemplation infuse :

« Je n'étais étonné que d'une chose : c'est qu'ayant reçu à un assez haut degré le don de simple recueillement, elle ne fût pas soumise plustôt aux épreuves ordinaires de cet état » (26).

Durée

Ordinairement la mort mystique n'est pas courte.

« Il faut bien du temps et bien des épreuves pour achever cet ouvrage » (27).

Le P. de Caussade avec saint Jean de la Croix et sainte Thérèse (28) ne considère pas cette mort mystique ou nuit obscure comme une période continuée et ininterrompue de sécheresse et d'obscurité ; il y a de lumineuses éclaircies de consolation :

« Dieu vous soutiendra ; et pour cela, il vous donnera de temps en temps le loisir de respirer à l'aise, par des goûts célestes et de délicieuses douceurs, qu'il jettera dans votre âme comme une manne céleste, pour la nourrir et la fortifier, dans la pénible traversée du désert » (29).

E. J. Cuskelly, M.S.C.

(24) *L'Abandon*, vol. II, p. 147.
(25) *Ibid.*, p. 221.
(26) *Ibid.*, p. 233.
(27) *Ibid.*, p. 144.
(28) S. Jean de la Croix, *Noche*, L. I, c. 14, Ste Thérèse, *Camino de perfección*, c. 19.
(29) *L'Abandon*, vol. I, p. 243.

LE " PLANCTUS MARIAE "
ATTRIBUÉ A SAINT BERNARD

Le thème de la Compassion de Notre-Dame, si développé vers la fin du Moyen-Age, s'est élaboré progressivement à partir de la prophétie du vieillard Siméon (1). Assez rapidement, on vit dans le « glaive de douleurs » (Luc II, 35), non pas une allusion à des doutes (2) ou à une mort violente de la Vierge (3), mais bien l'annonce de sa propre souffrance au spectacle de la mort de son divin Fils ; « materna anima vulnerata est doloris affectu », commente sobrement saint Augustin dans sa réponse à Paulin de Nole (4). Saint Ambroise s'était expliqué davantage et devait, par la suite, influer largement sur la pensée médiévale. Rien dans l'attitude de Marie qui ne soit parfaitement digne de la Mère du Christ : « Fugientibus viris, stabat intrepida... Stantem illam lego, *flentem non lego* ». Consciente du mystère qui s'accomplit, elle ne redoute pas la mort, mais affronte courageusement le péril. Elle ne désirait point survivre à son Fils — superstes esse filio nolebat — comme si sa mort pouvait ajouter quelque chose à l'œuvre de notre salut (5). Plus tard, Paschase Radbert parlera de sa « Passion » et de son « Martyre », proportionnés à son amour : « Ideo, ut ita fatear, quia spiritualiter et caro eius passa est gladio passionis Christi, *plus quam martyr* fuit. Unde constat, quia plus omnibus dilexit propterea et

(1) Cf. A. M. Morini, *Origini del culto alla Addolorata*, Roma, 1893 ; A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 505-514 ; A. Luis, *Evolutio historica doctrinae de Compassione B. M. V.*, dans *Marianum*, 5 (1943), p. 261-285.

(2) Cf. Origène, *In Luc.*, XVII, PG *13*, 1845.

(3) Cf. S. Ambroise, *In Luc.*, II, 61, PL *15*, 1574 B; Isidore de Séville, *De ortu et obitu Patrum*, c. 67, 112, PL *83*, 148-9.

(4) *Epist.* 149, 33, PL *33*, 644. — Cf. Paulin de Nole, *Epist.* 50, 18, PL *61*, 416; Bède, *In Luc.*, I, 2, PL *92*, 346 CD (cf. Ps-Origène, PL *95*, 1184 A) ; Cassiodore, *In Psalm.*, 104, 18, PL *70*, 746-7 ; Ambroise Autpert, *In Purific.*, 12, PL *89*, 1300 D-1301 A.

(5) *De instit. virg.*, VII, 49 et 50 ; *Epist.* 63, 110 ; *De obitu Valent.*, 39, PL *16*, 318-9, 1218 C et 1371 B.

plus doluit... » (6). C'est l'époque où l'on commence de méditer plus assidûment la Passion du Sauveur (7), pour mieux « compatir » (Rom. VIII, 17) à ses souffrances. Comment ne serait-on pas dès lors plus attentif aux propres douleurs de sa Mère ? Dans une prière qui date encore de la période du Bec, saint Anselme se lamente de n'avoir pu être là pour « compatir » avec elle :

Cur, o anima mea, te praesentem non transfixit gladius doloris acutissimi, cum ferre non posses vulnerari lancea latus tui salvatoris ? cum videre nequires violari clavis manus et pedes tui plasmatoris ? cum horreres effundi sanguinem tui redemptoris ? Cur non es inebriata lacrimarum amaritudine, cum ille potaretur amaritudine fellis ? *Cur non es compassa castissimae virgini*, dignissimae matri eius, benignissimae dominae tuae ?

Domina mea misericordissima, quos *fontes* dicam erupisse de pudicissimis oculis, cum attenderes unicum filium tuum innocentem coram te ligari, flagellari, mactari ? Quos *fluctus* credam perfudisse piissimum vultum, cum suspiceres eundem filium et deum et dominum tuum in cruce sine culpa extendi et carnem de carne tua ab impiis crudeliter dissecari ? Quibus *singultibus* estimabo purissimum pectus vexatum esse, cum tu audires : « Mulier ecce filius tuus », et discipulus : « Ecce mater tua » ? cum acciperes in filium discipulum pro magistro, servum pro domino ? (8).

Vers le même temps, son homonyme, Anselme de Lucques, compose pour la comtesse Mathilde une prière à Notre-Dame où s'exprime semblable désir de « compatir » à son immense douleur, — *compatiens* immenso dolori consoler te, — et la confiance dans la « compassion » qu'elle nourrit à notre endroit :

Cum securitate et fiducia leta sustineo, cuius animam *compassionis gladius* penetrat et non minor dolor materna pertransit viscera (9).

On le voit, le mot « Compassion » recouvre à l'origine des acceptions assez diverses. C'est à saint Pierre Damien, semble-t-il, qu'il revient de l'introduire dans le sens prédominant qu'il conservera par la suite. Il se présente désormais comme spontanément

(6) *In Assumpt.* 14, PL *30*, 138 AB. — Cf. Ps-Ildefonse, sermon II, PL *96*, 252 B ; Ps-Paul Diacre, homil. XLV, PL *95*, 1492-3 ; S. Bernard, *In Oct. Assumpt.*, 14 et 15, PL *183*, 438 A ; Honorius August., *In Purific.*, PL *172*, 850 D ; Amédée de Lausanne, *Homil. V*, PL *188*, 1325-31 ; Richard de S. Victor, *In Cant.*, 27, PL *196*, 483-4, etc.

(7) Cf. A. Wilmart, dans *Rev. Bén.*, 47 (1935), p. 262.

(8) *Oratio 20*, PL *158*, 903-4. Texte établi par Dom Wilmart, *op. cit.*, p. 506.

(9) *Oratio III*, éd. A. Wilmart, dans *Rev. Asc. et Myst.*, 19 (1938), p. 63.

sous sa plume dans cette courte paraphrase de la prophétie du vieillard Siméon :

Et tuam ipsius animam pertransibit gladius. Ac si diceret : dum Filius tuus senserit passionem in corpore, te etiam transfiget *gladius compassionis* in mente (10).

Dès la fin du XI* siècle, le thème est acquis dans ses grandes lignes. Eadmer, Amédée de Lausanne, saint Bernard, Godefroid d'Admont et d'autres le reprennent. Avec Rupert de Deutz, Arnaud de Bonneval ou Odon de Morimond s'amorce bientôt l'aspect plus théologique du rôle de Marie au Calvaire et de sa coopération à l'œuvre de notre salut. D'un point de vue plus épisodique, si l'on peut dire, d'autres élargissements ne tardent pas non plus à intervenir ; la scène de la Compassion revêt un caractère plus pathétique, en même temps qu'elle s'amplifie et finit par englober les autres Douleurs de la Vierge, qui deviennent ainsi comme la « contre-partie naturelle » de ses Joies (11). C'est ici que s'insère le *Planctus Mariae.*

I. — *Le thème général du « Planctus »*

Déjà nous avons pu remarquer dans la prière de saint Anselme une orientation importante qui marquait un certaine rupture avec la tradition héritée de saint Ambroise (12). Alors que celui-ci refusait d'admettre que la Vierge ait pleuré au Calvaire, — *flentem illam non lego,* — l'abbé du Bec n'hésite pas à évoquer son doux visage baigné de larmes et ses sanglots, — *quos fontes, quos fluctus, quibus singultibus...* D'abord restées sans grand écho, ces vues nouvelles ne tardèrent pas trop à se frayer leur chemin. Sans doute, la piété continuant à se faire plus sensible et les écrits d'Anselme se diffusant, devaient-elles finir par s'imposer aux esprits (13). Tou-

(10) *In Nativ. B. M.*, I, PL *144*, 748 A.

(11) Cf. A. Wilmart, *op. cit.*, p. 327 (note 1), 332 et 513.

(12) Un texte du VIIIe siècle, d'origine irlandaise, en est un curieux témoin. C'est Madeleine qui pleure le Christ, et non point Marie : « Habuit suum filium crucifixum *sine luctu* » (cité par P. David, dans *Rev. Bén.*, 49 (1937), p. 80). Cependant, Paulin de Nole (*Epist.* 50, 17) écrivait déjà : « Cum... humana fragilitate *lugeret* ». PL *61*, 415 C.

(13) Avant de rappeler les paroles de S. Ambroise, Amédée de Lausanne se laisse aller à écrire : Alma redemptoris et misericordiae mater *plangebat*, *Homil. V*, PL *188*, 1339 A. — Cf. Godefroid d'Admont : sanctissimis oculis eius lacrymarum fluenta die noctuque incomparabiliter distillantibus, *In Assumpt.*, II, PL *174*, 969 C ; Aelred de Rievaulx, *In Assumpt.*, I, PL *195*, 314 BC : Quanta tunc flumina lacrymarum de illius castissimis oculis eruperunt. — *De Vita eremitica*, 63, PL *32* 1470 : Quid ergo ? Tu sine lacrymis amantissimae dominae lacrymas videbis ?

jours est-il qu'on les retrouve en plein épanouissement dans un poème de Godefroy de Saint-Victor († vers 1194) qui porte le titre significatif de *Planctus beate virginis et matris in passione filii* et commence par les mots non moins suggestifs : *Planctus ante nescia, planctu lassor anxia...* (14). C'est la Vierge qui parle et exhale sa plainte devant la Croix :

1. — Planctus ante nescia, planctu lassor anxia, crucior dolore;
Orbas orbem radio, me viduas (15) filio, gaudio, dulcore...
2. — Filii, dulcor unice, singulare gaudium, matrem flentem respice, conferens solatium.
Pectus, mentem, lumina torquent tua vulnera.
Quae mater, quae femina, tam felix, tam misera.,.
8. — ... Nato queso parcite, matrem crucifigite, aut in crucis stipite nos simul affigite; male solus moritur.
9. — Reddite moestissimae corpus vel exanime, ut sic minoratus crescat cruciatus, osculis, amplexibus.
Utinam sic doleam ut dolore peream, nam plus est dolori sine morte mori quam perire citius...
14. — In hoc solo gaudeo quod pro vobis doleo.
Vicem quaeso reddite, Matris damnum plangite.

Anselme l'emporte désormais sur Ambroise; *Compassio* ou *Transfixio* devient synonyme de *Planctus* ou *Lamentatio*. La piété médiévale se complaît à un thème dont on peut mesurer le succès par les écrits, rythmés ou non, qui, dès le XIII[e] siècle, lui sont consacrés (16). Le plus célèbre et le plus influent, tributaire lui-même du poème de Godefroy, est sans contredit le *Planctus Mariae* en prose qui, dans sa rédaction la plus ordinaire, débute par une citation de Jérémie (IX, 1) : *Quis dabit capiti meo aquam..*

(14) *Anal. Hymnica*, t. XX, n. 199, p. 156-8. — Cf. U. Chevalier, *Repert. hymnol.* 14950. Réédition par Ph. Delhaye, *Le « Microcosmus » de Godefroy de S. Victor*, Lille, 1951, p. 254-5.

(15) Les éditions portent *iudea*, qui semble provenir d'une mauvaise lecture. Cf. infra, note 24.

(16) Cf. F. Ermini, *Lo* Stabat Mater *e i pianti della Vergine nella lirica del Medio Evo*, Città di Castello, 1916, p. 57-89.

Pour les hymnes, séquences, etc., voir les tables dressées par U. Chevalier, *Repert. Hymnolog.*, VI, p. 21 (Compassio), 61 (Maria : planctus) et 93 (Transfixio). — Cf. A. Wilmart, *op. cit.*, p. 510, notes 3 et 4.

Noter, en particulier, à cause de leur date, la séquence *Mœstae parentis Christi Mariae lacrymas (Rep. Hym.*, 11671), qui serait encore du XII[e] siècle et peut-être d'Adam de S. Victor (cf. F. Ermini, *op. cit.*, p. 57), et le *Lamentatio B. M. ad crucem* (ou *Dialogus Virginis cum cruce*) du Chancelier Philippe († 1236) : Crux de te volo conqueri... (*Rep. Hymn.*, 4041).

Les manuscrits qui le contiennent se comptent par dizaines et se rencontrent un peu partout dans les bibliothèques du continent ou d'Angleterre (17). S'ils sont plus nombreux au XIVe et XVe siècles, certains d'entre eux remontent incontestablement au XIIIe. Quand ils portent une attribution, celle-ci est partagée par saint Augustin, saint Anselme, et surtout saint Bernard. L'ouvrage a été plusieurs fois imprimé sous le nom de ce dernier (18), ou sous celui de saint Augustin (19). Il en existe également des versions ou paraphrases anciennes en langue vulgaire, allemand, français, italien, espagnol, etc. (20). C'est à lui que se rattachent, pour une bonne part, le *Dialogus Beatae Mariae et Anselmi de passione Domini* (21), comme le *Stimulus amoris* (1, 3) ou les *Meditationes vitae Christi* (cap. 76-84) du Pseudo-Bonaventure (22) et, peut-on dire, toute la littérature consacrée par la suite à ce sujet, méditations. poèmes,

(17) Cf. B. Hauréau, *Notices et extraits*, V, 145 et VI, 175 ; A. Wilmart, *op. cit.*, p. 422, 456 et 517 (note 1).

(18) L. Janauscheck, *Bibliogr. Bernardina* (*Xenia Bernardina*, t. IV), Wien, 1891, p. VIII (n. 51) et 499 (éditions). L'auteur signale 29 éditions spéciales (sans parler des *opera omnia*) pour les années 1467-1568. Reproduction d'après d'anciennes éditions dans W. Mushacke, *Altprovenzalische Marienklage des XIII Jahrh.*, Halle, 1890, p. 41-50. On en retrouve la plus grande partie (sauf le début) dans PL *182* 1133-42 (éd. E. de Levis, d'après un Ms de Turin du XIIIe s.) : *Liber de passione domini et doloribus et planctibus matris eius.*

A. Chiari, *Il* Planctus B. Mariae, *operetta falsamente attributa a San Bernardo*, dans *Rivista storica benedittina*, 17 (1926), p. 56-111, a essayé d'en donner une édition plus critique d'après des manuscrits de Florence (texte latin et version italienne ancienne).

(19) A.-B. Caillau, *Augustini opera omnia*, t. 24 bis, Paris, 1842, p. 463-476 (ou *S. Augustini sermones inediti*, t. II (1842), p. 238-241.

(20) L. Janauscheck, *op. cit.*, p. 499 ; A. Chiari, *art. cit* ; R. Gragger, *Eine altungarische Marienklage*, Berlin, 1923 ; F. J. Tanquerey, *Plaintes de la Vierge en anglo-français* (cité par A. Wilmart, *op. cit* , p. 517, note 1).

A titre d'exemple, citons *Mazarine 2071* (XIVe s.), fol. 211 :

Ci commence la complainte que la Vierge Marie fist quand Nostre Seigneur Jhesu Crist moru pour nous en la Croix.

Ce dit saint Augustin : Qui donnera a mon chief eaue et a mes yex fontainnez et larmes... — ... (fin) Ci faut la complainte et le regret de Nostre Dame sainte Marie.

(21) PL *159*, 271-290. Voir la *Censura* de Gerberon (PL *158*, 39 D) et A. Luis, *art. cit.*, p. 276.

(22) Ed. Vivès, t. XII, p. 603-612, 638-9, etc. Les *Meditationes* en prose attribuées à Anselme de Lucques (PL *149*, 569-590) ne sont que des extraits du *Stimulus amoris* (III, 16-19).

drames, etc. (23). Bref, nous sommes en présence d'un témoin des plus caractéristiques, voire de la source immédiate d'un grand courant de spiritualité chrétienne et mariale.

Au demeurant, le *Planctus* n'a pas de prétentions directement théologiques. Il est avant tout descriptif, — disons mieux, méditatif, — et il n'aborde guère les questions doctrinales, pas même la maternité spirituelle de la Vierge confiée à saint Jean. La forme dialoguée lui confère beaucoup de puissance d'évocation et de mouvement dramatique, tandis que les sentiments qui s'y expriment révèlent la tendresse affectueuse d'une âme profondément religieuse. L'auteur ne désire rien tant que de pouvoir pleurer nuit et jour sur la Passion de son Sauveur, jusqu'à ce qu'il lui soit enfin réuni dans la joie céleste. Il prie ses auditeurs de joindre leurs larmes aux siennes, mais demande bien vite à la Mère du Christ elle-même, qui ne peut plus pleurer dans la gloire, de lui donner ses propres larmes et de s'entretenir avec lui du mystère :

Michi tamen, obsecro, lacrimas illas infunde, quas ipsa habuisti in sua passione; et ut his affluam largius, de passione Filii tui, Dei et Domini mei, verba ad invicem conferamus.

Notre-Dame répond qu'il s'agit là d'une bien douloureuse blessure, — compungitivum est magni doloris, — et tout ce qu'elle va dire doit être écrit avec larmes. Puis elle commence son récit, qui abandonne assez vite le tour personnel de la conversation.

Dès que l'on s'était saisi du Christ, elle était accourue avec les saintes femmes, qui pleuraient avec elle et la soutenaient, — a quibus *velut emortua* tenebatur, — car la douleur l'accablait : « Non erat mihi fere vox, neque sensus,... et tota liquefiebam prae doloris angustia ». A travers ses gémissements et ses larmes, elle interpelle son Fils crucifié, qui était tout pour elle. Elle le supplie de lui accorder de mourir avec lui, adjurant les Juifs et la mort de ne pas la laisser lui survivre (24) :

(23) Cf. Fidèle de Ros, *Le « Planctus Mariae » du Pseudo-Anselme à Suso et à Louis de Grenade*, dans *Rev. Asc. Myst.*, 25 (1949), p. 270-283.

Aux éditions de 1543 et 1611 de la *Passio Duorum*, il faut ajouter celle de Medina del Campo, 1587, que décrit Cristóbal Pérez Pastor, *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid, 1895, p. 249, n° 214.

(24) Cf. S. Ambroise, *De institut. virg.*, VII, 49, PL *16*, 318 C : superstes filio esse nolebat.

Les réminiscences de Godefroy de S. Victor sont manifestes dans tout le passage, et parfois littérales : Fili, dulcor unice, singulare gaudium (= 2); Matrem crucifigite, etc. (= 8); orbas orbem radio, etc. (= 1). Noter, dans ce dernier texte, la variante *me viduas filio*, au lieu de *me iudea filio*. Cf. supra, note 15.

Fili mi, fili mi, quis michi dabit ut ego moriar pro te (II Reg. XVIII, 33)? Moritur filius, cur secum non moritur mater eius misera? Amor unice, fili dulcissime, noli me relinquere post te; trahe me ad te ipsum (Cant. I, 3), ut ipsa moriar tecum. Male solus moreris; tecum morte perimatur ista tua genetrix.

Mors, miserae michi parcere noli; tu michi sola pre cunctis places. Exere vires; trucida Matrem; Matrem cum Filio perime similiter.

Fili, dulcor unice, singulare gaudium, vita mee anime, et omne desiderium, fac ut ipsa nunc moriar, que te ad mortem genui; sine Matre noli mori. Recognosce miseram, et exaudi precem meam: decet enim Filium exaudire Matrem. Exaudi me, suscipe patibulo, ut qui una carne vivunt, una carne pereant.

O Iudaei impii, nolite michi parcere, qui natum meum crucifixistis. Matrem crucifigite, aut alia quacumque seva morte perimite, dummodo cum Filio simul finiar meo. Male solus moritur.

(O mors), orbas orbem radio; me viduas Filio, gaudio, dulcore...

Mais la mort lui est refusée : « Sed mors optata recedit... » Que du moins ce Fils très cher, à qui tout est possible, ne la laisse pas sans consolation : « Si non vis ut moriar tecum, michi relinque aliquod benigum consilium ». Alors, le Christ, qui n'a cessé de regarder sa Mère *benignissimo vultu*, la confie à saint Jean : « Curam habebit tui, et erit ipse solatium fidelissimum tibi ». Pas plus que Vierge-Mère, le disciple vierge n'était capable de répondre une parole; ils ne savaient que pleurer :

Amabant flere, et flebant amare; amare flebant, quia amare dolebant. Nam gladius Christi animas utrorumque transibat; transibat sevus, seveque perimebat utrumque. Quia magis amabat, sevior fiebat in Matre; Mater sentiebat Christi dolores. Virgo que peperit gladium est passa doloris : Christi plage morientis vulnera Matris erant.

Quand le Christ meurt, les pierres se fendent et les colonnes du temple se brisent. Si la nature insensible s'émeut de la sorte, comment se représenter la douleur qui étreint l'âme de Marie? Elle reste prostrée au pied de la Croix, sans force et sans voix, comme morte, attendant qu'on lui rende ce corps exsangue qu'elle cherche encore à étreindre de ses bras impuissants :

Iuxta crucem Christi stabat *emortua* Virgo, que illum concepit virgo de Spiritu Sancto. Vox non erat illi, dolor abstulerat vires; *limo strata iacens pallebat quasi mortua vivens*. Vivebat moriens, vivensque moriebatur; nec poteret mori, que *vivens mortua* erat,.. (25).

(25) Cf. Séquence *Mœstae parentis* (supra, note 16) : sedet *semimortua* parens. Les *Meditationes vitae Christi* du Ps-Bonaventure emploient la même expression *semimortua* (cap. 79 et 80, éd. Vivès, t. XII, p. 607-8)

De voir Joseph d'Arimathie, aidé de Nicodème, détacher le Christ de sa Croix, lui rend un peu de vie. Dès qu'elle peut l'atteindre, elle le presse sur sa poitrine, sans pouvoir s'en rassasier, et quand on l'a déposé dans le tombeau, elle demeure là près de lui, le baignant tout entier de ses larmes : « Super ipsum ruens prae incontinentia doloris et immensitate amoris *quasi mortua* stetit ». Sa douleur reste pourtant digne et sans désespérance :

Tamen rectus erat amoris continens modus (26). Non desperabat, sed pie iusteque dolebat. Quem genuit Virgo, in iusti morte dolebat, sperans tamen ipsum tercio resurgere die.

Les saintes femmes, quelques hommes et les anges eux-mêmes s'affligeaient avec elle, tandis qu'elle suppliait Joseph et Nicodème de ne pas lui ravir trop tôt le corps de son Fils pour l'enclore dans le sépulcre :

Illud adhuc paululum relinquite michi, ut faciem illius subtracto velamine valeam contemplari. Nolite eum tam cito tradere sepulture ; date illum misere Matri sue, ut habeam illum mecum vel defunctum. Aut si illum deponitis in sepulcho, me miseram sepelite cum illo; male post illum supererit (27).

Il s'ensuit entre elle et ses amis une sorte de pieux conflit :

Illi ponebant Christum in tumbam, et illa eum trahebat ad seipsam. Illa volebat sibi eum retinere ; et illi eum volebant tradere sepulture. Et sic erat hec pia lis, et miseranda contentio inter illos.

Finalement, le sépulcre est fermé, et Jean, aidé des saintes fem-

et reproduisent, en substance, la même série d'épisodes qui suit la crucifixion (cap. 81-84). Dans un Ps-Augustin (éd. Caillau, App., 20, 4, *op. cit.*, t. 24, p. 423), qui paraît être un auteur belge du début du XIIe siècle (cf. *Rev. Bén.*, 56 (1945-6), p. 178-9), on peut lire une réflexion analogue : Prae dolore mater Benjamin in partu Benjamin mortua est, et Maria *fere mortua* est in passione filii.

Sedlmayr, *Scholastica Mariana*, § 1366 (dans *Summa Aurea*, VII, 1260), observe qu'il ne s'agit pas encore du « spasme » proprement dit. A. Luis, au contraire, en verrait là les premiers vestiges (*art. cit.*, p. 276).

S. Bonaventure était tout de même plus sobre : Quomodo ipsam prae immensitate doloris cordis, credis, non potuisse deficere, a quo ipsam miror etiam mortuam non fuisse? *Commoritur* (*alias*, moriebatur) vivens, vivendo ferens dolorem morte crudeliorem. *Vitis Mystica*, 9, éd. Quaracchi, VIII, 175 (PL *184*, 658 CD).

(26) Ici encore, on retrouve une réminiscence de S. Ambroise, *Epist.* 63, 110, PL *16*, 1218 C : Sed nec Maria minor, quam matrem Christi decebat.

(27) Cf. *Meditationes vitae Christi*, 82 : Nolite, amici mei, tam cito filium meum accipere, vel me cum ipso sepelite, éd. Vivès, t. XII, p. 609.

mes, soutient Marie pour la conduire dans sa propre demeure. En la voyant passer beaucoup de femmes de Jérusalem pleuraient : « Nam dolor eius multos faciebat dolentes... Fiebat planctus, quocumque transibat Maria ». Désormais, Jean la garde chez lui : « Et super propriam matrem eam in omni corde dilexit ».

Tel est le thème central du *Planctus*. A cette simple analyse, on s'explique le succès rencontré par un récit pathétique, qui était bien de nature à frapper les esprits et à émouvoir les cœurs. Le style lui-même est évocateur et très imagé; soigné, parfois rythmé, il n'est pas non plus exempt d'une certaine recherche. On peut mesurer surtout le chemin parcouru depuis Ambroise, Anselme ou Godefroy. Si la Vierge reste digne dans sa douleur, elle s'y abandonne pourtant. Non seulement elle ne cesse de se répandre en larmes, mais elle est comme morte, *velut mortua,* et il faut la soutenir. Est-on si loin du « spasme », dont certains ne craindront pas de parler ?

Il ne serait donc pas sans intérêt pour l'histoire de la spiritualité médiévale de pouvoir, sinon identifier, du moins situer dans le temps, fût-ce approximativement, l'auteur de ce *Planctus* célèbre, et décéler son milieu d'origine. La question de ses sources, que nous avons déjà pu entrevoir, serait plus facile à débrouiller, et l'on pourrait mieux déterminer l'aire de son influence.

A vrai dire, les divers auteurs qui l'ont rencontré sur leur chemin semblent avoir renoncé délibérément à cette entreprise (28). Les plus avisés se contentent d'indiquer qu'il n'est pas de saint Bernard, encore moins de saint Augustin, et, faute de renseignements plus précis, ne se prononcent pas davantage. Après tout, c'est sagesse, encore que la solution de ce problème littéraire soit loin d'être aussi désepérée. Quiconque, en effet, aura la bonne fortune d'avoir un jour sous la main le *De Laudibus Sanctae Dei Genitricis* du cistercien Ogier, abbé de Locedio, s'apercevra de suite que le fameux *Planctus*, au lieu d'être autonome et sans maitre, n'est rien d'autre, en réalité, qu'un extrait, détaché de cet ouvrage. Bien des points jusqu'ici obscurs se trouvent ainsi très facilement expli-

(28) Voir les articles, cités supra, de B. Hauréau, Janauschek, A. Wilmart, Fidèle de Ros, F. Ermini (p. 86), A. Luis (p. 278, note 109). Cf. G. Morin, *S. Augustini sermones post Maurinos reperti*, Romae, 1930, p. 760.

Evidemment, les éditeurs de Catalogues de Manuscrits ne sont pas plus renseignés.

Pour A. M. Morini (*op. cit.*, p. 93 et 94, note 1), c'est l'œuvre de S. Bernard. S. Alameda (*Estudios Marianos*, I (1941), p. 86), se contente de reproduire la notice de E. de Levis (PL *184*, 1133) : num sit Bernardi Clarae-Vallensis, vel alterius abbatis Bernardi, ignoramus.

qués, à condition toutefois de ne pas continuer à se méprendre sur la personnalité véritable d'un auteur qui a bien du mal, on va le voir, à sortir de l'oubli et à rentrer en possession de ses droits.

II. — *L'auteur du « Planctus »*

Le premier qui attira l'attention du monde savant sur Ogier et son œuvre fut le célèbre cardinal Jean Bona († 1674), de l'Ordre de Citeaux. Grâce à un manuscrit de Turin, il avait pu identifier comme étant de l'abbé de Lociedo, les *Sermones in Coena Domini*, auparavant attribués à saint Bernard (29), et répérer l'existence de son *De Laudibus Beatae Virginis*, jusque là totalement inconnu. Il s'ouvrit de sa découverte au savant jésuite Philippe Labbe, ajoutant qu'Ogier passait pour avoir composé d'autres écrits et qu'il avait vécu vers 1140. Plus tard, en 1749, J. Pasini décrivit dans son Catalogue le manuscrit de Turin, — Codex 761, XIII[e] s. — et publia tout le prologue du *De Laudibus* (30).

Telles sont les données auxquelles se sont référés les historiens, et que l'on se contente encore communément de reproduire aujourd'hui (31). Elles n'étaient cependant pas exactes de tout point. Déjà, Manrique croyait pouvoir contester la chronologie proposée, et, à son tour, Mabillon fit observer que l'auteur des *Sermones*, un cistercien, pouvait difficilement avoir vécu au temps de saint Bernard, puisqu'il s'y montrait plutôt favorable à l'Immaculée Conception de la Vierge (32). De fait, dans une *Dissertatio* savamment documentée, J. Irico devait montrer qu'Ogier est mort, non pas en 1140 ou 1149, mais bien en 1214 (33). Malheureusement, cette étude est

(29) Reproduits dans PL *184*, 879-950. Voir la notice de Mabillon.

(30) *Codices manuscripti Bibl. Regii Trurinensis Athenaei*, Turin, 1749, t. II, p. 149 et 150.

(31) Cf. Fabricius-Mansi (reproduit dans PL *180*, 1657) ; Hurter, *Nomenclator*, II, 33 ; U. Chevalier, *Répertoire bio-bibliographique*, II, 3406 (Ogler).

(32) Cf. Note de Mabillon, dans PL *184*, 879. Manrique semble cependant avoir confondu Ogier avec son prédécesseur, Pierre II.

(33) J. A. Iricus, *Rerum Patriae libri III*. Accedit eiusdem auctoris *Dissertatio de S. Oglerio celeberrimi Locediensis monasterii abbate*, Mediolani, 1745, p. 1-56. Autres indications bibliographiques dans L. H. Cottineau, *Répertoire des abbayes et prieurés*, Màcon, 1936, I, 1635 (Locedio). Y ajouter : *Il centenario del B. Oglerio a Lucedio*, dans *Rivista storica benedettina*, 9 (1914), p. 430-3, et Maurus Stratz, *Der Selige Oglerius, Abt von Locedio*, dans *Cistercienser Chronik*, 35 (1923), p. 1 ss.

restée assez généralement inutilisée, bien qu'elle fût citée par J. Pasini et les recueils bibliographiques (34).

Enfin, en 1873, J. B. Adriani publiait intégralement, d'après le manuscrit de Turin, le *De Laudibus* et les *Sermones* (35). L'édition, qui n'est sans doute pas parfaite, était précédée d'une préface documentaire, complétée par une notice historique rédigée par J. Raviola, lui-même auteur d'une vie d'Ogier. Mais, nouvelle infortune, l'ouvrage, apparemment fort rare, a échappé, la plupart du temps aux chercheurs (36). Quoi d'étonnant, dès lors, si l'on a continué à ignorer les origines du *Planctus* et à se méprendre sur le compte d'Ogier ?

Ogier, — Oglerius, Ogerius, Occlerius, — était né en 1136 d'une noble famille de Trino, petite ville du district de Verceil, dans le Piémont. N'étant encore qu'un adolescent, il entendit parler de saint Bernard, ou même le rencontra lors d'un voyage de celui-ci en Italie. Séduit par l'idéal cistercien, il entre à l'abbaye voisine de Locedio (ou Lucedio), filiale de la Ferté-sur-Grosne et récemment fondée. De suite, il se fait remarquer par ses vertus, et, sans doute, l'abbé Pierre II ne tarde-t-il pas à se l'associer dans son activité. En 1205, semble-t-il, il est à son tour placé à la tête de l'abbaye, qu'il administre avec sagesse et fermeté. A la demande du Pape Innocent

(34) Elle est cependant utilisée par X. Le Bachelet, art. *Imm. Conc.*, dans DTC, VII, 1025-6. U. Chevallier la mentionne sans en tenir compte et place la mort d'Ogier au 10 décembre 1149 : beaucoup s'y réfèrent de confiance.

A la base, il y a peut-être confusion avec Oglier, abbé de Bobbio en 1143 (cf. DHG, IX, 281-2).

(35) *Beati Oglerii de Tridino, abbatis monasterii Locediensis, ordinis cisterciensium, in diœcesi Vercellensi, opera quae supersunt, ad ortographiam Ms codicis Bibl. regii Taurinensis Athenaei, nunc primum descripta ac notis declarata, cura et studio Joannis Baptistae Adriani, cum proemio Joseph Raviola*, Augustae Taurinorum, ex officina Regia, an. 1873.

C'est cette édition que nous suivons de préférence. A en juger par les fac-similés qui l'accompagnent, elle semble fidèle au texte, mais celui-ci n'est pas exempt d'incorrections. Ainsi, page 87, ligne 15 : *primum continentiae doloris*, au lieu de *prae incontinentia doloris* (PL *184*, 1139 A), ou encore, page 83, ligne *Praecognosce miseram*, pour *Recognosce* (col. 1136, ligne 4).

(36) Elle est signalée par Dom Cottineau (*l. c.*) et G. Marocco lui a emprunté un texte sur l'Assomption (*Marianum*, 12 (1950), p. 436-7).

On en peut consulter un exemplaire à la Bibliothèque Vaticane.

Dom Robert Thomas s'y réfère dans sa toute récente notice sur la mariologie d'Ogier (dans *Maria*, t. II, p. 619), mais on ne sait pourquoi il attribue à celui-ci les quatre sermons sur le *Salve* (PL *184*, 1059-73) ; ils sont d'une autre veine. Aucun rapprochement n'est fait avec le *Planctus*.

III, il intervient également au dehors pour régler des différents, promouvoir des réformes ou réprimer les hérétiques. Il meurt saintement le 10 septembre 1214, et l'Ordre de Citeaux le vénère parmi les Bienheureux (37).

Ses écrits, aussi bien que sa piété, ont fait dire de lui qu'il fut comme un autre saint Bernard. Il en reflètent, en effet, l'âme ardente et en imitent la manière. Il semble bien qu'ils se bornent aux *Sermones* et au *De Laudibus*, et que J. Bona se soit avancé un peu vite en parlant d'ouvrages qui se seraient perdus (38). En tout cas, le manuscrit de Turin, l'actuel E. V. 4 (olim 761), n'en connaît point d'autres. En principe, ce devait être un assez bon témoin, puisqu'il provient de Staffarda, autre abbaye cistercienne du Piémont et paraît dater du milieu du XIII[e] siècle (39). Le *De Laudibus* y occupe les folios 1 à 68, la fin du volume (fol. 71-141) étant réservée aux *Sermones in Cena Domini*. Le texte en est réparti en vingt-cinq paragraphes, que dom J. Leclercq a pris la peine de dénombrer ; mais une autre division, plus importante, recouvre celle-là, bien marquée chaque fois par une doxologie. Nous discernerons ainsi. — l'édition de J. B. Adriani ne l'indique pas, — un prologue et douze chapitres ou sermons. Voici le titre et l'explicit de l'ouvrage, ainsi que le début et la fin des sermons qui nous intéressent de plus près :

INCIPIT TRACTATUS IN LAUDIBUS SANCTE DEI GENETRICIS
EDITUS A QUODAM FIDELI SERVO
AC DILECTORE IPSIUS FRATRE OGERIO DE LOCEDIO

(Prologus). — Cum de Verbo vite assiduesceret michi amor tractandi... Donet michi perficere qui dedit et velle, Jhesus Christus Filius eius Dominus noster, qui... (etc.)

(37) Le VII[e] centenaire de sa mort a été célébré à Lucedio en septembre 1914. Cf. *Rivista storica Benedettina*, 9 (1914), p. 430-3.

(38) Lettre à Ph. Labbe (17 jan. 1661), apud J. B. Adriani, *op. cit.*, p. XIX : Praeter illos Sermones, et Tractatum de Laudibus Mariae, alia scripsisse dicitur, quae, ut puto, non extant.

Les Tables de la Patrologie latine (PL *219*, 502 et *220*, 497) attribuent à Ogier — on ne sait sur quelles bases. — un sermon pour l'Assomption, publié sous le nom de S. Bernard (PL *184*, 1001-1010). Tout en remarquant sa parenté avec un autre sermon de l'Abbé de Clairvaux, Mabillon en a rejeté l'authenticité, « utpote qui in manuscriptis non exstat inter genuinos sancti Patris sermones » (PL *184*, 1001, note liminaire). Cette information est inexacte ; dès le XII[e] siècle, ce sermon figure dans les recueils bernardins, encore qu'il ait pu être rédigé par un secrétaire (Lettre de Dom J. Leclercq, 29 mars 1952). Il n'y est d'ailleurs pas question de la Vierge.

(39) Après Pasini et Adriani, il a été décrit par Dom J. Leclercq,

(I). — Rogo te virgo sanctissima, Virgo immaculata, tota pluchra, tota decora...

(XI). — Omnis qui ad nostrum Emmanuel, hoc est ad Verbum Patris Altissimi, quod caro factum est et habitavit in nobis, venire desiderat... — .., Benedicti sint omnes qui diligunt eam, et super omnia sit benedictus Filius eius Jhesus Dominus noster, qui cum Patre Spiritu Sancto vivit et regnat Deus benedictus in secula seculorum. Amen.

(XII). — Verba que de Matre salutis eterne, glorie sempiterne, Angelorum felicitatis, omnium electorum singularis beatitudinis, Jhesu Christi, Dei et Domini nostri, habuimus... — ... Domina mea, cui me committo, et totum committo corpus, et animam, et totam vitam meam, mortem et resurrectionem. Illa sit benedicta in eternum et ultra cum Jhesu Filio eius, qui cum Patre et sancto Flamine vivit et regnat Deus benedictus per omnia secula seculorum. Amen.

EXPLICIT LIBELLUS DE LAUDIBUS PARADISI SCILICET MATRIS REGIS AETERNI, VIRGINIS SACRE.

Gloria tibi, Domine, qui natus es de Virgine, cum Patre et Sancto Spiritu, in sempiterna secula. Amen.

Le titre de l'ouvrage, — *tractatus* ou *libellus*, — apparaît donc assez flottant : *In Laudibus Sancte Dei Genitris* ou *De Laudibus Paradisi*. Par contre, l'attribution est formelle, et l'on ne voit pas ce qui permettrait d'en contester l'exactitude. Elle comporte même une précision intéressante à relever. L'auteur, en effet, y est appelé *frater*, et non point *abbas* comme pour les sermons sur la Cène (40). D'autre part, l'usage est alors assez constant de réunir les écrits ou de les énumérer dans leur succession chronologique. Le *De Laudibus* doit donc être antérieur aux *Sermones* et à l'abbatiat d'Ogier, c'est-à-dire à 1205, suivant l'estimation de J. A. Irico et de J. Raviola ; cela rejoint ce que nous savions déjà de l'évolution du thème du *Planctus* en général,

Le plan s'annonce dès le premier sermon où l'auteur demande

Manuscrits cisterciens dans les bibliothèques d'Italie, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, 5 (1949), p. 107-8. Adriani (*op. cit.*, p. VIII) le date du « début du XIIIe siècle » ; les autres disent seulement : « XIIIe s. ».

(40) *Incipit exposicio domni Ogerii* abbatis *Locedii super Evangelium in Cena domini*, éd Adriani, p. 99. L'ouvrage est divisé en treize sermons, et non plus en quinze comme dans l'édition de Migne. On y retrouve (IV, 5) une allusion au « martyre » de la Vierge, alléguée parfois sous le couvert de S. Bernard (*Summa Aurea*, VII, 1252) : Mater tua, imo martyr tua, martyr non ferro carnificis, sed acerbo dolore cordis, quam amare flebat, quam amare dolebat, éd. Adriani, p. 136-7, PL *184*, 896 C. Cf. 881 C : ubi Mater sic plorat.

à la Vierge de lui dire qui elle est, *quae et qualis fuit*. Avec une touchante condescendance, celle-ci répond en relatant les diverses circonstances de sa vie ; la Compassion du Calvaire y figure évidemment à son rang :

Ego sum mulier illa, quam vita moriens in ligno commendavit Johanni Apostolo suo. Sed quo dolore pavida et languens dolerem, michi crede, mens humana capere nequit (41).

La suite des sermons va reprendre un à un ces divers événements : conception et nativité (II), vie au Temple (III), mariage avec saint Joseph (IV), Annonciation (V-VII), Visitation (VIII et IX), angoisses de Joseph (X), puis naissance et Passion (XI), Résurrection et Ascension du Seigneur, enfin mort et Assomption de la Vierge (XII). Le tout s'achève par une ardente et longue prière au Christ et à sa Mère, qui se termine ainsi :

Gratias tibi (Christe meus); verumtamen propitius esto michi, et miserere mei, miserere mei, ut videam te et videam illam. Hoc solum sufficit michi, et ultra nil queram. Hoc impetret michi Virgo Mater tua, Domina mea, cui me committo, et totum committo corpus, et animam, et totam vitam meam, mortem et resurrectionem. Illa sit benedicta in eternum et ultra cum Jhesu Filio eius, qui cum Deo Patre et sancto Flamine vivit et regnat Deus benedictus per omnia secula seculorum. Amen (42).

Le *De Laudibus* se présente donc dans l'ensemble comme une « Vie de la Vierge », les événements relatifs au Christ n'étant rapportés que dans la mesure où elle s'y trouve engagée. Le récit est largement tributaire des Apocryphes (Evangile de l'Enfance, Evangile de Nicodème et *Transitus)*, mais s'il se développe souvent avec un grand luxe de détails, il n'est là, en réalité, que pour susciter et soutenir la contemplation amoureuse du mystère. Il s'agit au fond de « Méditations », qui sont bien dans la ligne des écrits similaires d'un Jean de Fécamp ou d'un Anselme de Cartorbéry, encore qu'elles puisent directement à d'autres sources, en particulier saint Bernard et Godefroy de Saint-Victor (43). Elles s'adressent simultanément à

(41) I, 2, éd. Adriani, p. 4 et 5.

(42) XII, 4, p. 97 et 98.

(43) Par exemple, p. 24 et 25 (recours à Marie), p. 35-39 (consentement à l'Incarnation), etc. S. Bernard n'est cependant cité qu'une fois explicitement (p. 34), avec le titre *beatus Bernardus*, ce qui indique une date postérieure à sa canonisation (1174).

Outre les réminiscences verbales à Godefroy de S. Victor (supra, note 24), on en trouve d'autres à Bruno d'Asti (p. 14), *In Matt.* I, 2 (PL *165*, 75 BC), qui est presque un compatriote d'Ogier, et peut-être à Godefroid d'Admont (infra, note 48), qui est un peu aussi son voisin.

des religieux cisterciens et à des moniales qui se rattachaient vraisemblablement au même Ordre (44). L'idéal qu'elles visent à inculquer, c'est de vivre ici-bas dans l'amour de Jésus et de Marie, et le désir fervent de leur être un jour réunis dans le ciel :

Utinam solum vivere nobis esset Christus (Phil. I, 21) et Maria Mater eius...

Solus ille est felix, felicitate perpetua dignus, qui a caritate Filii huius perpetue Virginis non fuerit alienus. Immo illum cum Matre in eternum possidebit feliciter, qui illis per amorem in huius deserti exilio se copulabit ardenter. O nimis felix, et ultra quam credi potest, beata possessio, talem Matrem possidere cum Filio ! Hec est gloria super gloriam videre Christum in abundantia glorie sue et Virginem, que genuit eum, in ornatu pulchritudinis sue...

Iam ultra nil queram, si Jhesum et Dominam meam, Matrem illius, ab illis non revocandus viderem. Tota hec esset felicitas mea videre Christum cum Matre sua. Et ideo nichil michi bonum est, quia istud michi bonum deest. Sed tunc michi bonum erit, cum michi istud presto fuerit. Et quia istud nondum est, lacrimis et gemitibus utendum est, quousque mitissimus veniat suorum merentium consolator, consolans animas suorum lugentium. O felix lugens, o beatus dolens, qui talem ac tantum meruerit habere consolantem (45) !

Le *De Laudibus* est donc un excellent témoin de la piété mariale médiévale et cistercienne. Son intérêt proprement doctrinal est beaucoup moindre. On y peut tout de même relever quelques traits, comme l'interprétation mariale du Protévangile (46), le titre, alors assez rare, de *redemptrix* (47), la première apparition du Christ à sa

(44) Cf. p. 17 : O beati monachi et monache tales. — p. 18 : virgines Christi et sponse devote. — p. 43 : O tu, virgo Christi, et tu, monache Dei. — p. 46 : O sponsa Christi, et tu, monache Matris Altissimi, qui in sorte ordinis Mariae venisti, cui religionis Cysterciensis totus consecratus est ordo.

(45) X et XI, éd. Adriani, p. 72, 76, 79 et 80.

(46) II, 1, p. 6 : Hec est fortissima femina, in figura cuius a Domino ad serpentem de Eva iam ab ipso serpente prostrata et occisa dicitur : Tu insidiaberis calcaneo eius, et ipsa conteret caput tuum. Hec Virgo fortissima sua virtute caput draconis contrivit, potestates aereas debellavit, et Adam scilicet et Evam, patrem et matrem cunctorum viventium, per eam a morte perpetua Dominus liberavit.

N'est pas cité par T. Gallus, *Interpretatio mariologica Protoevangelii*, Romae, 1949.

(47) V, 4, p. 22 : Filius Domine mee salvatricis et *redemptricis* anime mee. Texte à joindre au dossier soigneusement dressé par R. Laurentin, *Le titre de Corédemptrice*, dans *Marianum* 13 (1951), p. 396-452.

Mère au jour de Pâques (48), l'Assomption corporelle de Marie (49), ou sa puissance d'intercession et son rôle dans notre sanctification intérieure. Il n'y est pas question, par contre, de la maternité spirituelle, ni de la valeur salvifique de la Compassion, et, quoiqu'en ait pu laisser croire tel passage des *Sermones in Coena Domini* (50), il ne semble pas qu'Ogier professe clairement la croyance à l'Immaculée Conception (51). Sur tous ces points, comme par les caractères généraux de sa spiritualité, il reste dans la pure tradition de saint Bernard.

Que le *Planctus Mariae* s'insère parfaitement dans cet ensemble et n'apparaisse pas comme une pièce rapportée après coup, toute cette brève analyse le laisse clairement entendre. Il est bien de la même veine, de la même inspiration spirituelle et du même style, avec sa ferveur de sentiments, ses interpellations constantes à la Vierge et son mouvement dramatique ; le même idéal s'y exprime et les rapprochements textuels seraient faciles à établir. Aussi bien, nous l'avons souligné, il rentre dans le plan général de l'ouvrage, et le thème en avait été annoncé à l'avance ; le moment venu, l'auteur ne manque pas de rappeler à la Vierge ses promesses :

Teneris promisso, redde quod de hoc nobis *superius* promisisti. Memini te michi *in primo exordio nostri sermonis* fuisse locutam de doloribus, quos ipsa portasti pro morte unigeniti tui (52).

Cette référence explicite à un « premier discours » suffirait à elle seule à montrer qu'il s'agit bien d'un extrait, détaché d'un ouvrage plus considérable, qui n'est autre que le *De Laudibus*. Si

(48) XII, 2, p. 92 et 93. Ogier mentionne les deux opinions, mais il incline nettement vers l'affirmative, en quoi l'on pourrait discerner une réminiscence de Godefroid d'Admont (*In Assumpt.*, II, PL *174*, 970), qui parle, lui aussi, de la compassion de la Vierge et de ses larmes (*supra*, note 14).

(49) XII, 3, p. 94-96. Texte publié, en partie, dans *Bull. Soc. fr. Etudes mariales*, VIII (1950), p. 39 (d'après l'éd. de Dom. J. Leclercq, *art. cit.*, p. 108) et par G. Marocco, dans *Marianum*, 12 (1950), p. 437 (d'après l'éd. d'Adriani) : resurgens a mortuis, iam immortalis regnat ..

(50) XIII, 1, éd. Adriani, p. 226 (PL *184*, 941 C). — Cf. Mabillon, PL *184*, 879 (note), et Le Bachelet DTC VII, 1025.

(51) VII, 1, p. 32 : Faciet tibi umbram virtus Altissimi et in te extinguetur omnis fomes peccati. Ita eris casta et sancta ut iam peccare non possis, nec velis. Ille qui te sanctificavit in utero matris, te tanta gracia illustrabit, ut in te peccatum non sit, nec esse possit.

Les *Sermones* étant postérieurs au *De Laudibus*, il se peut que la pensée d'Ogier ait évolué.

(52) XI, 3 et 4, p. 81 (PL *182*, 1133 AB).

besoin en était, nous en aurions encore confirmation en examinant les avatars qu'il a subis.

III. — *Les vicissitudes du texte*

Puisque nous savons maintenant d'où vient le *Planctus* et que nous en possédons un texte assez bon, il est inutile de perdre son temps à rechercher et examiner par le menu tous les témoins. Un coup d'œil rapide sur la tradition manuscrite et les éditions ne laissera cependant pas que d'être instructif. Il nous fera de suite constater l'extrême diversité des rédactions et des attributions, ou même des événements englobés dans le récit. Parfois, en effet la naissance du Sauveur vient précéder, de façon assez inattendue, la méditation de la Compassion du Calvaire, comme dans *Reims 456* (début du XIV[e] s.), fol. 161 v. :

Incipit liber beati Augustini, episcopi, de dolore quam habuit beata Virgo, quando Christus fuit crucifixus. Sed primo tractabimus de *partu* eiusdem Virginis.
Omnis qui ad nostrum Emmanuel, hoc est Patris Altissimi... — ... ut in die resurrectionis ad laudem et honorem illius resurgere valeatis, qui cum Patre, etc. (53).

Ailleurs, cette entrée en matière fait entièrement défaut, mais le récit s'achève pareillement sur l'Assomption de la Vierge et l'espérance de notre propre résurrection ; ainsi dans *Vatican lat. 1054* (XIV[e] s.) fol. 65 v. :

Quis dabit capiti meo aquam et oculis meis ymbrem lacrimarum, ut possim flere per diem et noctem, donec servo suo appareat dominus ihesus... — ... resurrectionem meam commendo. Tu sis benedicta in eternum et ultra cum ihesu filio tuo, qui, etc. (54).

Au contraire, le texte publié dans Migne (P. L. *182*, 1133-42, déjà moins complet du début, ignore tous les développements qui suivent l'entrée de la Vierge dans la demeure de saint Jean, tandis que l'édition Caillau supprime l'invocation finale de l'Apôtre et la remplace par de nouvelles lamentations de la Mère douloureuse :

Interim Maria domi Ioannis dolorosa sedebat ; sedebat an iacebat dicemus ? Utrumque secure possumus affirmare... (55).

Toutes ces variations, et d'autres, seraient difficilement explicables, si nous ne pouvions les confronter avec le texte complet du *De Laudibus* d'Ogier. Elles en représentent, en effet, tout simple-

(53) Cf. *Catalog. gén. des Mss.*, *Départements*, t. 38, p. 622.
(54) Cf. A. Pelzer, *Codices Vaticani latini*, t. II (1931), p. 598.
(55) *Op. cit.*, (*supra*, note 19). p. 475-6.

ment des extraits plus ou moins longs, qui s'englobent tous intégralement dans les deux derniers sermons (XI et XII), la partie constante et centrale, — le *Planctus* proprement dit, — étant constitué par les derniers paragraphes (3-7) du sermon XI; nouvelle preuve qu'il s'agit bien de pièces détachées.

C'est dans la finale que l'on rencontre le plus de diversité, et l'on n'en finirait pas d'en donner le détail. Par contre, si l'on s'en tient uniquement au début, on n'a plus affaire qu'avec trois types, que l'on peut commodément désigner par les trois premières de l'alphabet : *A*, *B*, *C*. On a ainsi les initia suivants :

Planctus *A* : Omnis qui ad nostrum Emmanuel...
Planctus *B* : Quis dabit capiti meo aquam...
Planctus *C* : Quis unquam regnans in coelo sursum...

Le *Planctus A* débute exactement avec le sermon XI du *De Laudibus*; c'est pourquoi, comme nous l'avons constaté dans *Reims 456*, il commence par narrer la naissance du Sauveur. L'ayant rencontré dans deux manuscrits de Florence (56), A. Chiari a cru à un hors-d'œuvre qu'il a omis de son édition. Il figure là sous le nom de saint Bernard, ainsi que dans Paris, *Arsenal 369* (fol. 1), qui est encore du XIII[e] siècle et d'origine méridionale. Ailleurs cette recension longue, assez particulière, est attribuée à saint Augustiu, avec le titre de *Planctus* ou de *Compassio*, par exemple, outre *Reims 456*, dans Paris, *B. N. lat. 2042* (XIV[e] s.), fol 2 v (Planctus) et *Le Mans 264* (XV-XVI[e] s.), fol. 110 (De compassione). En dehors du traité complet d'Ogier, elle ne semble pas avoir été publiée.

Le *Planctus B*, par contre, a été maintes fois édité, soit sous le nom de saint Augustin, soit, beaucoup plus souvent sous celui de saint Bernard (57). C'est cette dernière attribution qui est également la plus fréquente dans les manuscrits ou chez les auteurs qui se réfèrent à cet ouvrage; elle remonte même au XIII[e] siècle (58). Avec

(56) *Art. cit. (supra*, note 18), p. 57-8. Ce sont : Bibl. S. Crucis. Plut. XIX dext., 10 (XIII[e] s.), p. 342 v, et Plut. XXI dext., 1 (XIII[e] s.), p. 328 (cf. Blandini, IV, 564 et 588). Même attribution à S. Bernard dans Munich, *Clm 5866* (XV[e] s.), fol. 255. Anonyme dans Venise, *S. Marc 74* (XV[e] s.), fol. 9 (Valentinelli, II, 56).

(57) Cf. *supra*, note 18 et 19.

(58) Par exemple, pour le XIII[e] siècle : *Semur 4*, fol. 120; Paris, *B. N. lat. 15383*, fol. 240 : Oxford, *Bodl. Laud. misc. 32*, fol. 17.

Autres témoins, du XIV[e] et XV[e] siècles : Bruxelles, *Bibl. Royale 2939-44* (Van den Gheyn, 2143), fol. 173; *Douai 269*, fol. 41; Florence, *Laurent.* Plut. XVI, p. 185; Paris, *Arsenal 412*, fol, 36; Bibl. Nat. *lat. 1201* fol. 160, *2042*, fol 97, *2049*, fol. 113, *2541*, fol. 42 v, *2568*, fol. 9 v; *Saint-Omer 361*, fol. ?; Turin, *Bibl. Nat. 722*, fol. 146; Rome Vatican

une belle générosité, *Mazarine 743* (XV[e] s.), fol. 60, essaie de mettre tout le monde d'accord en associant l'évêque d'Hippone à l'abbé de Clairvaux :

Hic est planctus Virginis Mariae de morte filii sui Domini nostri Jhesu Christi, revelatus beatis Augustino et Bernardo (59).

Ailleurs, Augustin est seul à bénéficier de cette révélation :

Planctus beate Marie ad crucem, editus a beato Augustino cui virgo ipsa revelavit. Quis dabit... (60).

Saint Anselme intervient également, comme dans *Troyes 978* (XIII-XIV[e] s.) ou *Poznan 188* (XV[e] s.). Enfin, il y a les anonymes, tel *Mazarine 693* fol. 138, qui représente une addition du XIII[e] siècle à un copieux recueil sur la Sainte Vierge (61). Tous ces textes s'accordent au moins en ceci, qu'ils omettent tout ce qui a trait à la naissance du Sauveur et débutent par les paroles empruntées du Prophète Jérémie (IX, 1) : *Quis dabit capiti meo aquam,* c'est-à-dire vers la fin du paragraphe 2 du sermon XI (62).

Quant au *Planctus C*, il n'est représenté que par l'édition de E. de Levis, basée sur un manuscrit de Turin du XIII[e] siècle (63) et reproduite par Migne (64). Il abrège encore plus que le précédent et commence seulement vers la fin du paragraphe 3 du sermon

lat. 663, fol. 103 et *939*, fol. 142 ; Oxford, Bodl., *Laud. misc. 203*, fol. 24 et *Digby 163*, f. 83 v, etc.

(59) Cf. A Molinier, *Cat. des Mss. de la Bibl. Mazarine*, I, p. 352.

(60) *Avignon 38* (fin XIII[e] s.), fol 39. Même attribution à Augustin dans : Paris, B. N., *nouv. acq. lat. 338* (XV[e] s.), fol. 44 v ; Vatican, *lat. 1054* (XIV[e] s.), fol. 65 v ; Dublin, *Trinity Coll. 326* (XV[e] s.), etc.

(61) Autres témoins : Paris, B. N. *lat. 16499* (XIII[e] s.), fol. 144 et *Mazarine 642* (XV[e] s.), fol. 53 ; *Charleville 61* (XIV[e]-XV[e] s.) ; Munich, *Clm 14094* (XIV[e] s.), fol. 45 ; Oxford, Bodl. *Laud Misc. 471* (XIII[e]-XIV[e] s.), fol. 108 ; Bruxelles, *Bibl. Roy. 8609-20* (XIV[e] s.), fol. 180 v (Van den Gheyn, 3206), etc.

(62) Adriani, p. 80, ligne 5. Voici le contexte immédiat :

§ 2 (fin). — ... O beati oculi, a quibus lacrimam omnem absterget ipse Salvator mundi ! *O quis dabit capiti meo aquam* et oculis meis imbrem lacrimarum, ut possim flere per diem ac noctem, donec servo suo Dominus Jhesus appareat, consolans animam meam ?

§ 3. — O vos, filie Jherusalem, sponse dilecte Dei, una mecum lacrimas fundite, donec nobis sponsus in sua speciositate benignus occurrat...

On prendra garde que d'autres ouvrages, qui n'ont rien à voir avec le *Planctus* débutent par les mêmes mots.

(63) Il s'agit sans doute de Turin, *Bibl. Naz. D VI 21* (olim 1113).

(64) PL *182* 1133-42.

XI (65), avec lequel il s'achève. Malgré son origine, le texte est assez mauvais (66) et devra être corrigé à l'aide des passages cités plus haut.

De tout ceci, ressort à nouveau l'appartenance primitive du *Planctus* au traité d'Ogier. On peut même entrevoir le principe de ses vicissitudes. Sans doute, le bloc des Sermons XI et XII se sera-t-il d'abord détaché, pour aboutir, par mutilations successives, au texte le plus court Quand on n'a pas été aussi radical, on a tout de même abrégé, mais en conservant toujours dans son intégrité la partie centrale, relative aux douteurs de la Compassion. On trouve même dans certains manuscrits l'amorce de ces réductions et une distinction en deux traités, qui ne demandaient qu'à se séparer :

Partus gloriosae virginis Mariae descriptus per beatum Bernardum. Omnis qui ad nostrum Emmanuel...
Eiusdem *Planctus* Virginis. Quis dabit capiti meo... (67).

Selon toute apparence, c'est le *Planctus* qui intéressait avant tout et qui aura entraîné le reste à sa suite. L'examen du manuscrit du *De Laudibus* confirme cette conjecture. On peut y lire, en effet, au fol. 56 r, — exactement en face des mots « O beatissima Dei Genitrix » (XI, § 5 ; P. L. *182*, 1134 A, ligne 14), — cette rubrique marginale, ajoutée par une main contemporaine : *In Parasceve ad collationem*. Le passage ainsi désigné était donc lu, le Vendredi Saint, au repas du soir (collatio). Afin de meubler le silence de rigueur et d'alimenter la méditation, la Règle monastique prescrivait ce genre de lectures. Souvent, le sujet en était fixé à l'avance pour les principales fêtes de l'année, et nous avons encore quelques-unes de ces « listes de lectures pour le réfectoire » (67 bis) Les moines de Staffarda, possesseurs des œuvres d'Ogier, n'avaient rien trouvé de mieux, pour leur compte, que d'y emprunter le thème de leurs méditations sur la Passion du Sauveur. Ce trait est révélateur d'un état d'esprit ; pour « compatir » aux souffrances du Christ, on s'applique à « compatir » aux souffrances de sa Mère et à « compatir » avec

(65) Ed. Adriani, p. 81, ligne 10 : Quis unquam regnans in celo sursum...

(66) Voici quelques corrections à faire, parmi les plus marquantes :
— Coll. 1134 A, ligne 8 : Illud quod quaeris compungitivum est magni doloris. Sed quia iam glorificata...
— Col. 1136 A, ligne 13 : me viduas filio, dulcore, gaudio...
— Col. 1139 B, ligne 1 : quem ipsa virgo concepit sine libidine...

(67) Florence, *Bibl. S. Crucis* (cf. *supra*, note 56). — Cf. Venise, *S. Marc 74*.

(67 bis) Par exemple, celles de Marchiennes (XIIIe s.) et de Saint Denys (XIIe-XIVe s.), publiées dans *Rev. Bén.*, 11 (1894), p. 27-35, 42 (1930), p. 163-7 et 44 (1932), p. 147-9.

elle. C'est déjà, plus tôt qu'on ne serait porté à le penser, toute la spiritualité qui s'exprimera si bien dans cette strophe du *Stabat Mater dolorosa* :

> Fac me tecum pie flere,
> Crucifixo condolere,
> Donec ego vixero.

Ce qu'on lisait à Staffarda, on voulut le lire ailleurs, et l'on en prit copie. Faute de temps peut-être, certains se contentèrent de reproduire le passage qui allait directement à ce but, c'est-à-dire la majeure partie du sermon XI (*Planctus B* ou *C*). Moins pressés sans doute, d'autres transcrivirent intégralement les deux sermons XI et XII (*Planctus A*). Il est donc fort possible que certaines rédactions courtes soient des extraits primitifs indépendants, et non pas une réduction plus tardive de la forme longue. Certes on a pu, par la suite, opérer d'autres mutilations et réajustements, surtout dans la partie finale, mais la constance des paroles initiales du *Planctus B* (Quis dabit...) reste un fait remarquable, qui paraît indiquer une tradition ancienne. Toujours est-il que les trois types à considérer sont déjà représentés par des témoins du XIIIe siècle ; cela nous fixe sur la date à laquelle le *Planctus* s'est détaché du traité d'Ogier.

Il ne semble pas toutefois qu'aucune de ces diverses transcriptions ait conservé le nom de l'auteur véritable, car, par la suite, on n'en retrouve plus la trace. Avec une humilité toute monastique, il a été passé sous silence, et, d'ailleurs, en matière spirituelle, le bien de chacun est le bien de tous. Sans plus se préoccuper d'Ogier, on a donc donné un titre approprié à ce qui restait de son œuvre : *Planctus Mariae*, *Lamentatio*, *Compassio*, etc. Ce n'était plus, dès lors, qu'un bien en déshérence, et le Moyen-Age, surtout le Moyen-Age finissant, n'a jamais aimé se contenter d'un simple anonymat. Puisqu'il fallait trouver un père au *Planctus* et qu'on a l'habitude de ne prêter qu'aux riches, à qui pouvait-on songer sinon aux auteurs dont la réputation mariale était alors la mieux établie, Augustin, Anselme, et surtout saint Bernard ? De fait, dès le XIIIe siècle, on rencontre le nom de l'abbé de Clairvaux (Semur 4, fol. 120); Augustin le suit de près (Avignon 38, fol. 39), puis Anselme (Troyes 978). Une fois de plus, nous constatons le peu de valeur de si hauts patronages, même s'ils sont attestés par une longue et riche tradition. Comme l'écrivait naguère Dom Wilmart à propos d'un sujet analogue, « on sait assez désormais qu'en cette fin de moyen âge les noms n'ont presque plus de valeur ; tous les auteurs réputés entrent en scène et se partagent l'honneur d'un même ouvrage, sans que, le plus souvent, la rubrique admise ait retenu le moindre vestige du

titre véritable » (68). Au contraire, si l'attribution est faite à un auteur de bien moindre renom, ou presque ignoré par ailleurs, — comme celle du *De Laudibus* à Ogier de Locedio, elle a beaucoup plus de chances de correspondre à la réalité.

Voilà donc notre *Planctus* nanti de parrainages aussi illustres qu'illégitimes. C'est un appoint de plus pour contribuer à son succès, mais la piété médiévale ne saurait s'en contenter. Certaines mystiques ont l'habitude d'interroger la Vierge à tout propos, même sur des questions doctrinales, et la bonne Mère, évidemment, ne peut manquer de répondre suivant leurs désirs. Ainsi Elisabeth de Schonau († 1165) se voit-elle « révéler » que la résurrection corporelle de Notre-Dame a eu lieu quarante jours après sa mort (69). Les écrits de sainte Brigitte ou de sainte Melchtide fourniraient maints exemples analogues. Dès qu'un point de doctrine, une dévotion, une prière, ou un ouvrage correspondent aux sentiments profonds de l'âme religieuse, ils sont facilement tenus pour « inspirés » d'en haut et attribués, en conséquence, à une « révélation » particulière. Faisant sans doute allusion au fameux *De Assumptione*, le docte Gauthier le Chancelier († 1249) nous dira, par exemple, que l'Assomption corporelle de la Vierge a été « révélée » à saint Augustin : « Augustino oranti... revelatum est... » (70). Parfois même l'auteur « inspiré » sera tenu pour écrire sous la propre dictée de Notre-Dame, qui remédie ainsi à l'impuissance où nous sommes d'exprimer correctement le mystère. C'est le cas, parmi d'autres (71), du *Planctus* de Godefroy de Saint-Victor, dont nous avons déjà parlé. Dès le XIIIe siècle, il se verra enrichi d'un curieux prologue, qui nous en explique l'origine (72). Après avoir longtemps médité les douleurs de la Compassion, un vénérable religieux conçut le dessein d'écrire un poème sur ce sujet. Notre-Dame l'en reprit vertement, car ce qu'elle a souffert est inexprimable à la parole humaine, mais, condescendante malgré tout, elle lui « dicte » elle-même ce qu'il doit écrire. De là ce titre nouveau :

Incipit planctus sancte marie,.. *quem ipsa dictavit.*

Le *Planctus* d'Ogier ne pouvait échapper à cette loi ; il était trop

(68) *Rev. Bén.*, 47 (1935), p. 269, note 5.

(69) Cf. F. W. E. Roth, *Die Visionem der hl. Elisabeth*, Brünn, 1884, p. 53-5.

(70) *Quaestio de corporali Assumptione B. M. V.*, éd. A. Deneffe *Opusc. et Textus*, IX), Münster, 1930, p. 14.

(71) Pour les prières d'origine miraculeuse, voir A. Wilmart, *Auteurs spirituels*, p. 484, note 4.

(72) Publié par Ph. Delhaye, *Le « Microcosmus » de Godefroy de S. Victor*, Lille, 1951, p. 253-4.

beau pour n'être que l'œuvre d'un homme, fût-il saint Bernard en personne. A coup sûr, c'est la Vierge elle-même qui l'a révélé à ses dévots serviteurs. De là, ces libellés que nous avons rencontrés plus haut :

Hic est planctus Virginis Mariae... *revelatus* beatis Augustino et Bernardo.

Planctus beate Marie ad crucem, editus a beato Augustino, *cui Virgo ipsa revelavit.*

En l'occurrence, il faut le reconnaître, le texte se prêtait partilièrement à semblable attribution ; il l'appelait en quelque sorte. L'auteur, en effet, ne se faisait pas faute d'interpeller directement la Vierge, lui demandant avec instance de lui suggérer ce qu'il se sentait, pour sa part, incapable d'exprimer correctement :

Enarra, te flagito, seriem veritatis, quae mater es Virgo summe veritatis.

Ad quem illa : Illud quod queris, compungitivum est magni doloris. Sed quia iam glorificata flere non possum, *tu cum lacrimis scribe,* que cum magnis doloribus ipsa persensi.

Cui inquam : Flere peropto, et nil michi aliud libet. Da quod iubes (73), et prebe quod cupio. Audit servus tuus (I Reg. III, 10) ; *dicat* Domina mea. O Beatissima Dei Genitrix Virgo, *dic*, si in Jherusalem eras, quando captus fuit filius tuus, et vinctus ad Annam tractus.

At illa : In Jherusalem eram... (74).

Avec la mentalité ambiante, il était presque inévitable que tout l'ensemble d'un récit ainsi introduit ne fût pas mis finalement sur le compte d'une inspiration de la Vierge. Il en sera de même d'un de ses dérivés, le *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini*, dont le prologue trahit de suite sa dépendance vis-à-vis du passage et des libellés de titre qui viennent d'être cités :

Sanctus Anselmus longo tempore cum jejuniis, lacrymis et orationibus gloriosam Virginem exoravit ut ei *revelaret* qualiter ejus filius passus est. Tandem beata Virgo ei apparuit et dixit : Tanta et talia passus est dilectus filius meus, quod nullus sine lacrymarum effusione dicere potest. Tamen, quia glorificata sum, flere non possum : ideo tibi passionem mei filii per ordinem explicabo. Beatus ergo Anselmus quaesivit per singula et Beata Maria ad singula respondit (75).

Malgré de telles lettres de créance, le *Planctus* ne devait pas se transmettre sans altérations notables, C'est le sort inévitable des textes souvent retranscrits que de finir par se corrompre, au point

(73) Cf. S. Augustin, *Confess.*, X, 31, 45. PL *32*, 798.
(74) *De Laudibus*, XI, 4 et 5, p. 81-2 (PL *182*, 1134 A.
(75) PL *159* 271 B.

de devenir parfois inintelligibles. A plus forte raison en est-il ainsi, s'ils sont fréquemment utilisés pour la dévotion personnelle. Aux bévues des copistes et à leurs « corrections » s'ajoutent alors des commentaires tout à fait étrangers à l'original. L'œuvre d'Ogier ne pouvait échapper à cette nouvelle infortune, et elle nous est parfois arrivée dans un état lamentable. Le *De Compassione* publié par A. B. Caillau, d'après on ne sait quel manuscrit (76), est un excellent échantillon de tout ce beau travail, et là réside sans doute son principal intérêt. Malgré les louables efforts de son éditeur pour lui redonner forme, il fourmille d'incorrections et de leçons fantaisistes. Des omissions involontaires ont altéré le sens, ou bien des additions de mauvais goût trahissent la pensée primitive (77). Bref, il est sans valeur et absolument inutilisable. Le texte du Pseudo-Bernard reproduit par Migne est nettement moins mauvais et celui d'Adriani n'est pas non plus sans défaut, mais une édition critique demanderait un travail énorme pour un assez maigre profit.

Le plus important est de pouvoir enfin mettre une date et un nom sur ce célèbre *Planctus* ; cela suffit pour éclairer d'un nouveau jour l'histoire de la dévotion à la Compassion de Notre-Dame. Il est possible désormais de mieux déterminer des parentés littéraires jusque là incertaines. Le *Dialogus Beatae Mariae et Anselmi*, par exemple, dépend manifestement d'Ogier, ainsi que le *Stimulus amoris* et les *Meditationes vitae Christi*, attribués à saint Bonaventure. Si les auteurs de ces derniers ouvrages sont bien, respectivement, Jean de Caulibus de San Gemignano et Jacques de Milan, on s'explique mieux encore qu'ils aient subi l'influence d'un compatriote piémontais. Le thème de la Compassion aurait donc fleuri d'abord dans l'Italie du Nord, pour se répandre ensuite dans les pays voisins. Nous savons aussi qu'il n'est pas franciscain d'origine, comme on aurait pu le croire, mais bel et bien cistercien. Cela ne veut pas dire d'ailleurs que l'originalité de l'abbé de Locedio soit complète. Au contraire, nous avons pu relever au passage des réminiscences de Godefroy de Saint-Victor et de Godefroid d'Admont. Enfin, par delà saint Bernard et saint Anselme, tout le mouvement se rattache, en définitive, à saint Ambroise qu'il semblerait pourtant contredire. Certes, il reste encore beaucoup à débrouiller ; nous y voyons tout de même un peu plus clair.

H. Barré, C. S. Sp.

(76) Sans doute un manuscrit de Florence ; peut-être celui qui lui a servi pour le *De Assumptione* (PL 47, 1241-2), l'ancien *Magliabecchi 86*, actuel *Gadd. 86* (cf. A. Wilmart, *Auteurs*, p. 456).

(77) Dans sa douleur, la Vierge va jusqu'à parler de suicide : Fili mi, nil amplius restat, nisi ut interficiam meipsam (p. 472, ligne 27).

ALLOCUTION DU SOUVERAIN PONTIFE
SUR LA VIE RELIGIEUSE DANS LES CONGRÉGATIONS DE FEMMES

Au cours d'une audience accordée le 15 septembre 1952, à Castel-Gandolfo, aux Supérieures d'Ordres et Congrégations féminines, réunies en Congrès à Rome, sous la direction de la S. Congrégation des Religieux, le Souverain Pontife a prononcé les paroles suivantes dont la gravité n'échappera à personne (*Oss. rom.*, 20 septembre) :

Nous vous adressons Notre salut paternel, très chères filles, qui êtes venues en si grand nombre au Congrès international des Supérieures générales des Ordres et Congrégations de femmes et qui, à la fin de vos travaux, au moment de mettre en œuvre les résultats de vos délibérations, venez chercher auprès de Nous la bénédiction du Vicaire du Christ.

Lorsque la Sacrée Congrégation des Religieux Nous proposa de réunir ce Congrès, Nous crûmes devoir réfléchir : une entreprise de caractère international comme celle-ci exige toujours des dépenses considérables de temps, d'argent et d'effort personnel. Il fallait cependant admettre sa nécessité ou en teut cas sa grande utilité. En fait, Nous avons cru devoir Nous rendre au bien-fondé des motifs présentés et l'imposante assemblée que Nous avons ici sous les yeux, vos regards, toute votre attitude Nous disent que, durant ces jours, une immense bonne volonté était à l'œuvre.

Oui, très chères filles, les échos du Congrès, qui vient de se terminer, ont proclamé avec qnel sérieux vous envisagez le service de Dieu et combien vous voulez vous dépenser pour vos familles religieuses et pour l'Eglise. A cette fin, vous souhaitez entendre de Nous un mot de consolation, d'encouragement, et quelques directives.

Il y a juste un an, Nous avons traité en détail une série de questions qui concernent le bon état des Ordres et Congrégations de Religieuses éducatrices et leur adaptation convenable à la situation actuelle. Un certain nombre, sinon la plupart des indications que Nous donnions alors, valent aussi pour toutes les autres Congrégations de Religieuses. Les expériences de l'année qui vient de s'écou-

ler Nous invitent à attirer votre attention sur les directives, que Nous formulions à cette époque. Nous vous demandons de vous y conformer courageusement, lorsque vos Sœurs et votre propre expérience vous disent que le moment est venu de tenir compte intelligemment des formes de vie actuelles.

Nous avons pour vous parler ainsi un motif bien spécial. Vous savez que les Ordres de femmes traversent une crise assez grave : Nous voulons dire la baisse du nombre des vocations. Cette crise n'a certes pas encore atteint tous les pays. Même là où elle sévit, son intensité n'est pas égale partout. Mais déjà maintenant dans une série de pays européens, elle est inquiétante. Dans une région où il y a vingt ans, la vie religieuse féminine était en pleine efflorescence, le nombre des vocations a baissé de moitié. Et cependant autrefois de sérieuses difficultés entravaient la vocation des jeunes filles, tandis qu'à notre époque les conditions extérieures semblent y pousser et l'on croirait devoir se mettre en garde contre des vocations fictives.

Nous ne voulons pas traiter en détail de cette crise qui Nous cause de lourds soucis. Une autre circonstance Nous en fournira l'occasion. Aujourd'hui Nous voulons uniquement Nous adresser à ceux qui, prêtres ou laïcs, prédicateurs, orateurs ou écrivains, n'ont plus un mot d'approbation ou de louange pour la virginité vouée au Christ ; qui depuis des années, malgré les avertissements de l'Eglise et à l'encontre de sa pensée, accordent au mariage une préférence de principe sur la virginité ; qui vont même jusqu'à le présenter comme le seul moyen capable d'assurer à la personnalité humaine son développement et sa perfection naturelle : ceux qui parlent et écrivent ainsi, qu'ils prennent conscience de leur responsabilité devant Dieu et devant l'Eglise. Il faut les mettre au nombre de principaux coupables d'un fait dont Nous ne pouvons vous parler qu'avec tristesse : alors que, dans le monde chrétien et même partout ailleurs, retentissent aujourd'hui plus que jamais les appels aux Sœurs catholiques, on se voit bien à regret forcé d'y donner, coup sur coup, une une réponse négative ; on est même parfois contraint d'abandonner des œuvres anciennes, des hôpitaux et des établissements d'éducation — tout cela parce que les vocations ne suffisent pas aux besoins.

Pour vous-mêmes, voici Nos recommandations : dans cette crise des vocations, veillez à ce que les coutumes, le genre de vie ou l'ascèse de vos familles religieuses ne soient pas une barrière ou une cause d'échecs. Nous parlons de certains usages qui, s'ils avaient jadis un sens dans un autre contexte culturel, ne l'ont plus aujourd'hui, et dans lesquels une jeune fille vraiment bonne et courageuse ne trouverait qu'entraves pour sa vocation. Dans Notre exposé de l'an passé, Nous en avons donné différents exemples. Pour revenir

en un mot sur la question du vêtement : l'habit religieux doit toujours exprimer la consécration au Christ ; c'est cela que tous attendent et désirent. Pour le reste, que l'habit soit convenable et réponde aux exigences de l'hygiène. Nous ne pouvions qu'exprimer Notre satisfaction, lorsque, dans le courant de l'année, Nous vîmes que l'une ou l'autre Congrégation avait déjà tiré quelques conséquences pratiques à cet égard. En résumé, dans ces choses qui ne sont pas essentielles, adaptez-vous autant que vous le conseillent la raison et la charité bien ordonnée.

Ceci dit, Nous vous proposons très chères filles, deux exhortations instantes :

1) Une *affection maternelle* dans la direction de vos Sœurs :

Il est sans doute vrai comme le prétend la psychologie, que la femme revêtue de l'autorité ne réussit pas aussi facilement que l'homme à doser exactement la sévérité et la bonté, à les équilibrer. Raison de plus pour cultiver vos sentiments maternels. Dites-vous bien que les vœux ont exigé de vos Sœurs, comme de vous-mêmes, un grand sacrifice. Elles ont renoncé à leur famille, au bonheur du mariage et à l'intimité du foyer. Sacrifice de haut prix, d'une importance décisive pour l'apostolat de l'Eglise, mais sacrifice tout de même. Celles de vos Sœurs, dont l'âme est la plus noble et la plus affinée, ressentent ce détachement de la façon la plus vive. La parole du Christ : « Celui qui, ayant mis la main à la charrue, regarde en arrière, n'est pas apte au royaume de Dieu » trouve ici son application intégrale et, aujourd'hui encore, sans réserve. Mais l'Ordre doit remplacer la famille, autant qu'il se peut, et vous les Supérieures générales, vous êtres appelées en premier lieu à insuffler à la vie commune des Sœurs la chaleur des affections familiales.

Aussi devez-vous vous-mêmes être maternelles dans votre comportement extérieur, dans vos paroles et vos écrits, même si parfois vous devez vous dominer ; soyez-le par dessus tout, dans vos pensées intimes, vos jugements et, autant que possible, votre sensibilité. Demandez, chaque jour, à Marie, Mère de Jésus et notre Mère, qu'elle vous apprenne à être maternelles.

2) *La formation de vos Sœurs* au travail et à la tâche qui leur incombe. Ici pas de mesquinerie, mais soyez larges de vues. Qu'il s'agisse d'éducation, de pédagogie, de soin de malades, d'activités artistiques ou autres, la Sœur doit avoir ce sentiment : la Supérieure me rend possible une formation qui me met sur un pied d'égalité avec mes collègues dans le monde. Donnez-leur aussi la possibilité et les moyens de tenir à jour leurs connaissances professionnelles. Cela aussi, Nous l'avons développé l'année passée. Nous le répétons

afin de souligner l'importance de cette exigence pour la paix intime et l'activité de vos Sœurs.

Vous venez, très chères filles, de toutes les parties du monde, de près et de loin. Dites à vos Sœurs que Nous les remercions pour leur prière dont Nous avons tant besoin; pour leur bon exemple qui aide puissamment à confirmer tant de catholiques dans leur foi et à conduire vers l'Eglise tant de ceux qui ne lui appartiennent pas; pour leur travail au service de la jeunesse, des malades et des pauvres, dans les missions, sous beaucoup d'autres formes qui toutes sont précieuses pour la croissance et l'épanouissement du règne de Jésus-Christ sur les âmes. Dites à vos Sœurs que Nous leur accordons toute Notre affection; que leurs soucis sont Nos soucis, leurs joies, Nos joies; que, par dessus tout, Nous leur souhaitons la double force du courage et de la patience dans l'œuvre de leur propre perfection et pour l'apostolat que leur divin Maître et Epoux leur a assigné.

En signe de Notre bienveillance paternelle et comme gage de la grâce et de l'amour triomphants du Divin Cœur, Nous vous accordons, très chères filles, à vous, à vos Sœurs et à vos œuvres, Notre Bénédiction Apostolique.

NOTES CRITIQUES

I. — UN SPIRITUEL FRANÇAIS DES ANCIENNES MISSIONS DE CHINE

Les missionnaires n'ont en général guère le temps de composer d'ouvrages de spiritualité — à moins qu'il ne s'agisse de livres de piété et d'édification à l'usage de leurs chrétiens. Et s'ils ont le goût et s'ils trouvent les loisirs de composer pour leur plaisir des notes spirituelles, sans doute disparaissent-elles à l'ordinaire à leur mort sans laisser de traces.

Nous avons trouvé à la Bibliothèque Nationale de Paris, département des Manuscrits, Ms. français n° 17.239, f° 63-64, la lettre anonyme suivante dans un volume contenant les lettres des missionnaires jésuites français venus en Chine au début du XVIII[e] siècle. Ecrite avec facilité et non sans esprit, cette lettre dont nous ignorons l'auteur et le destinataire, eût sans doute enchanté Bremond. A ce titre, nous nous permettons de la transcrire ici :

Mon Révérend Père P. C.

Vos scrupules sont cause que j'ay un peu réformé ce que j'appelois *Maximes des anciens Roys* (1). Les voicy tout de suite comme elles sont dans le King même. Passe pour cette fois ; mais si désormais, ou vous, ou le P. Souciet (2), ou Mr. l'abbé M. (3), vous vous avisiez encore de me soupçonner d'estre infidelle, je ne vous envoiray plus rien. Il y a des traducteurs farouches pécores *servum pecus* qui en voulant expliquer (4) mot pour mot rendent ridicules et l'original et la copie. Ces gens-là trouveront sans doute que je traduis mal. Tant mieux pour moi, et tant pis pour eux (5).

(1) Le P. Julien-Placide Hervieu (1671-1746) entré en Chine en septembre 1701, a toutes chances d'être l'auteur de la lettre que nous citons. Il est le seul à notre connaissance, à avoir recueilli les « maximes, réflexions, et exemples » qui ont été publiés ensuite, partiellement, dans du Halde, *Description de la Chine*, Paris, 1735, tome III, p. 225 et suiv.

(2) Le P. Souciet, l'un des éditeurs plus ou moins habiles des travaux que les missionnaires français de Chine envoyaient faire imprimer à Paris.

(3) Un académicien? Un membre de la « bande d'Isis » avec qui le P. Bouvet fut en rapport.

(4) Le texte porte le mot *rendre* qui a été biffé et remplacé par *expliquer*, de la main même de l'auteur : c'est en effet le document original.

(5) Faire le mot à mot du chinois littéraire serait, n'en déplaise aux

J'ai ajouté à la teste un petit avertissement. Si vous jugez la teste des Européans assez forte pour supporter les huit Odes du Chu king, voicy l'avertissement qu'il faudra mettre à leur tête.

AVERTISSEMENT

Le King appelé (6) Chi, c'est-à-dire Ode ou Cantique, est un recüeil de 300 pièces de vers en rimes, qui de la plus reculée antiquité est heureusement venu jusqu'à nous. Le goût dans lequel ces vers sont composés n'est pas toujours le même, il y en a quelques uns dans le style champêtre ; un bon nombre (7) n'a que trois strophes assez courtes et presque semblables. C'est la même pensée sous trois tours différens, ou trois pensées qui ne diffèrent que par le changement de quelques mots dans chaque couplet (8). Il y en a plusieurs autres d'un style vraiment sublime et remplies de ce merveilleux qui fait comme l'âme de la belle poésie. Les stances ne sont plus bornées à trois, elles sont le plus souvent de dix vers chacun de quatre mots, quelques fois, mais rarement, on en trouve de cinq. On voit à la tête de ces odes un petit argument qui, bien loin de servir à l'intelligence du texte, ne fait que le demesner (?), le gater et le corrompre. C'est pourquoy Tchu hi (9) et tous les plus habiles interprètes frondent avec grande raison tous ces petits arguments comme de nulle authorité. Je voudrois qu'ils eussent été aussi bons aritiques à l'égard du texte. Ils n'auroient point trouvé de la galanterie dans une vingtaine de ces chansons et ils s'en seraient tenus à la décision de Confucius qui a déclaré que dans les trois cents odes du Chi king il n'y a pas une seule pensée déshonnête On donne ici la traduction de huit odes qu'on a choisies et triées de divers endroits du recueil comme les plus propres à donner quelque idée des autres, qui sont dans le même goût.

savants de Paris, pure stupidité. Voici comment Mgr de Caradre (Mgr J. Didier de Saint-Martin, mort en 1801), jugeait, le 23 septembre 1789, un certain Office des défunts traduit en chinois . « haec versio mihi visa est pro maxima parte perridicula ; cuilibet litteratissimo inter Sinas inintelligibilis, multis locis falsa, et ita ubique latinum redolens ut fere de verbo ad verbum latinum Vulgatae in eodem ordine sinice fuerit redditum, *quod sensum aliquando mutat in contrarium*, quia stylus sinensis sic fert » (Archives des Missions Etrangères de Paris, vol. 439, p. 103).

(6) Ici le caractère chinois prononcé ainsi. Les quatre King ou livres classiques principaux sont le Chou king (livre de l'histoire), le Che king (livre des vers) qu'il écrit Chi, le Yi king (livre des mutations) et le Li ki (mémoires sur les rites).

(7) Il a biffé ce qu'il a marqué d'abord : *un assez grand nombre.*

(8) Il avait d'abord marqué : *chaque strophe.*

(9) Tchou hi, philosophe chinois du XII[e] siècle de notre ère qui a fait autorité jusqu'à notre époque.

J'ay fait entrer dans cet avertissement une de mes remarques, qui est dans l'ode qui commence par ces mots : « Celuy qui seul est Roy, etc » c'est la troisième des huit. Puisque cette remarque est icy, elle devient inutile là.

J'ay de plus ajouté par cy par là quelques nouvelles notes (suit un paragraphe sur l'exégèse de caractère chinois que nous jugeons inutile de reproduire ici).

Si mes petits vers à l'honneur des Jansénistes vous paraissent un peu gaillards c'est 1° que le sujet le mérite bien; 2° c'est qu'en ce pays-ci la tristesse est mortelle, il ne nous faut point envoyer de gens mélancoliques ; 3° en voicy d'autres plus dignes du même poète :

Jesus meus et omnia

Jésus-Christ est mon Dieu, mon maître, mon Seigneur
Mon Roy, mon Chef, mon Rédempteur
Mon Capitaine, mon Vainqueur
Ma porte, mon terme, ma voye
Ma paix, mon plaisir et ma joye.
C'est mon pricipe, c'est ma fin
C'est mon père, c'est ma mère
C'est mon époux, c'est mon frère
Mon conseil, mon médecin
Mon asyle, mon refuge
Mon tendre et fidelle amy
Mon avocat et mon juge
Mon protecteur, mon apuy
Mon Pontife, ma justice
Mon autel, mon sacrifice
C'est ma richesse, mon or
Mes bijoux et mon trésor
Mes armes, mon cachet, mon nom et ma noblesse
Ma grandeur, ma vertu, ma force, ma sagesse.
Je me ris des vents et des flots ;
Sans pilote, sans matelots,
Sans rames, sans timon, sans cordage, sans voile
Avec Jésus je ne crains rien
C'est mon aiman(t), ma carte, mon étoile
Mon océan et tout mon bien.
C'est mon sort et ma destinée
Mon casque, mon bouclier, ma lance, mon épée
Ma devise et mon étendart
C'est mon ambition, ma gloyre
Mon cri de joye et ma victoire

C'est mon esprit, mon goût, ma science et mon art
Ma règle, mon miroir, mon poids et ma balance
Mon repos, mon espérance
Mon salut et mon bonheur
C'en mon guide, mon deffenseur
Ma couronne, mon partage
Mon ciel et mon héritage
Ma houlette et mon Pasteur.
C'est ma vie et ma nourriture.
Mon ornement, ma parure
Mon éclat et ma beauté
Ma rançon, ma liberté
Le charme de mon cœur et l'âme de mon âme
La lumière de mes yeux
Le doux terme de mes vœux
L'unique objet de ma flame
La source de mes soupirs
Et le comble de mes désirs.
Dans Jésus tout est adorable.
Il est sensible (10), il est charmant
Il aime autant qu'il est aimable
Ah, n'aimer pas un si parfait amant
De tous les maux c'est le plus redoutable (11).

Vous m'aviez promis vos poésies, elles sont encore à venir. Vous ne vous souvenez plus que j'ay veû naistre votre muse et que je l'ay pour ainsi dire élevée. J'ay par conséquent droit sur tout ce qu'elle a fait depuis.

Chantilly (*Oise*) J. Dehergne, S. J.

(10) Affectueux.

(11) Cette pièce écrite avec facilité semble le fait d'un écrivain nourri de la lecture assidue des Psaumes et de l'Imitation de Jésus Christ. Ce fut le délassement d'un traducteur attentif des livres sacrés de la Chine. Et comme son violon d'Ingres.

II. — SPIRITUALITÉ EN FRANCE AU XVIIe SIÈCLE REDRESSEMENT HISTORIQUE NÉCESSAIRE

Ces dernières années, un certain nombre d'ouvrages importants ont paru sur la spiritualité en France pendant la première partie du XVIIe siècle et sur le jansénisme. Les correspondances en particulier ont eu un traitement de faveur avec les éditions critiques soignées des Lettres de saint Vincent de Paul, de saint François de Sales, de Bérulle, de M. Ollier, de Condren, du P. Surin, de Jansenius, etc. Des études approfondies sur l'un ou l'autre de ces personnages, sur tel aspect de leur doctrine ont également paru ou sont en voie de publication. Elles seront pour la plupart, ici-même, objet de comptes rendus plus détaillés. L'ensemble nous rend encore plus vivement désirable l'apparition de ce répertoire inédit, mais de première nécessité, que constitue la seconde thèse de doctorat de M. Dagens, l'éditeur bien connu de la correspondance de Bérulle. Il vient de publier le premier volume d'une étude approfondie de la vie et des œuvres de Bérulle, replacées avec un soin extrême dans leur milieu. Le répertoire est annoncé comme devant porter ce titre : *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources de 1501 à 1610.* Il faudrait d'ailleurs lui donner une suite comprenant toute la littérature religieuse sous le règne de Louis XIII.

J'avais espéré trouver quelque compensation, en attendant cette publication, dans la lecture des pages consacrées par M. Orcibal en l'introduction de son livre sur Saint-Cyran, à l'Eglise de France au début du XVIIe siècle. M. Cognet n'a-t-il pas écrit en septembre 1949 « que le lecteur curieux pourrait en trouver un tableau tracé de main de maître et remarquablement documenté au début du beau travail de M. Orcibal »? Hélas ! pour m'en tenir à quelques-unes des pages consacrées à l'humanisme dévot, c'est la documentation qui, en dépit des notes abondantes, laisse le plus à désirer et se présente d'une façon tout-à-fait unilatérale, si bien qu'à comparer ces pages avec le développement correspondant du livre consacré par Picot à cette même période en 1824 et qu'il aurait suffi de mettre au point, on a trop souvent l'impression de passer du jour à la nuit. Et ce n'est pas habituellement Picot qui est en défaillance.

Pour n'avoir pas l'air de faire un procès de tendances et montrer à quel point certaines idées générales présentées par M. Orcibal

comme autant de vérités incontestées risquent d'induire totalement en erreur le lecteur trop confiant, je me contenterai ici de relever quatre de ces affirmations en les éclairant à la lumière des documents authentiques les plus indiscutables puisqu'ils sont empruntés à des recueils bibliographiques dont l'objectivité ne peut être soupçonnée.

C'est, pour le signaler en passant, le très grand inconvénient que présentent ces tableaux d'ensemble quand ils ne sont point établis après des enquêtes suffisantes : ils risquent de lancer pour plus ou moins longtemps dans la circulation de soi-disant constatations historiques qui sont autant de contre vérités et seront bientôt considérées comme des axiomes auxquels on ne peut plus toucher. Il est bien fâcheux, à ce sujet, que M. Orcibal se soit si souvent référé aux dires de M. Strowski. Il aurait dû penser qu'un historien qui en était venu, sous l'influence de certains préjugés, à admettre si facilement l'infâme calomnie des jansénistes sur le prétendu projet formé par les casuistes jésuites de corrompre *ex professo* la morale catholique afin d'asseoir plus facilement leur domination dans le monde, ne pouvait guère plus prétendre à la confiance des honnêtes gens (1). Tout historien a ses préférences et ses préjugés : il y a pourtant des limites et je ne jurerais pas que M. Orcibal se soit suffisamment soucié de ne jamais les dépasser.

En voici un premier exemple : « BREF NUL NE SONGE A METTRE L'UNITÉ DANS SA VIE A DÉPLORER SA MISÈRE, A RECOURIR AU RÉDEMPTEUR, A ATTENDRE SON SALUT DE SA BONTÉ, BREF A AIMER LE CHRIST » (p. 46). On pourrait ainsi croire que les écrivains et les prédicateurs du temps laissent complètement de côté Jésus-Christ ou comme il est dit ensuite « ne s'aperçoivent pas que le catholicisme allait bientôt jouer le rôle du culte des dieux olympiens dans le monde antique ». Affirmations absurdes qui ne réclamaient pas deux minutes pour être réduites à leur véritable valeur, ne serait-ce qu'en jetant un regard rapide sur le *Dictionnaire de Bibliographie catholique* de Pérennès (éd. Migne, 1859) ou la *Table générale de la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* de Sommervogel. Je sais bien que dans la préface aux œuvres de Bérulle, le P. Bourgoing a dit quelque chose d'analogue et après lui Amelote, à propos du P. de Condren, comme l'a rappelé H. Bremond au tome III de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*, et après lui M. Orcibal. « Il faut avouer que les docteurs n'avaient pas la pratique si particulière d'enseigner Jésus-Christ, ni les chrétiens le zèle de l'apprendre ». Le beau est en effet que l'on retrouve cela déjà chez le P. Coton

(1) Cf. J. MOMBRUN, *Bull. de litt. ecclés.*, 1929. p. 203, où tout le passage est à lire, à propos de Pascal.

dans l'Epître au roi Louis XIII (1614) dans les *Méditations sur la vie de Nostre Sauveur Jésus-Christ*, où entre autres choses il est dit : « Le mespris de Iesus-Christ est un si grand mal : et mettre à nonchaloir ce qu'il a dit, fait et enduré pour nous ingratitude si détestable, que quand toute la terre servirait de table d'attente, toute l'eau de la mer seroit changée en encre... on n'en sçaurait suffisamment représenter l'énormité ». Ainsi celui-là même qui combat si vigoureusement le mal, avec tous ses confrères, comme rien n'est plus facile que de le démontrer, est accusé d'en être un des auteurs ! C'est ici que les bibliographies bien faites et relativement complètes ont leur rôle à jouer en facilitant une vue des choses plus exacte, en ramenant aux véritables proportions les hyperboles que dicte trop souvent la piété filiale ou l'ignorance et le préjugé. On les pardonne assez facilement aux contemporains, mais un historien moderne est moins excusable de se laisser tromper... Je regrette que M. Orcibal paraisse dans ces pages avoir si facilement méconnu que l'époque dont il s'agit est une des plus florissantes du point de vue de la solide doctrine spirituelle. Comment peut-il écrire que personne ne songe à aimer le Christ, alors qu'il serait facile de remplir des dizaines de pages avec les simples titres des livres alors consacrés à ce sujet et dont plusieurs connaissent des rééditions nombreuses ? Peut-être aucune autre époque n'a-t-elle connu une pareille floraison. Je ne m'attarderai ni à l'ouvrage de Maldonat sur les Evangiles, ni à celui de Salmeron sur le Nouveau Testament. Mais en dépit de l'aversion de M. Orcibal pour le traité d'Alphonse Rodriguez sur la perfection, si souvent traduit et réédité, il ne tient qu'à lui d'y lire, à la troisième partie, l'admirable cinquième traité : « Des biens et des trésors infinis que nous possédons en Jésus-Christ, de quelle sorte il faut méditer sur les mystères de la Passion et du fruit que nous devons en tirer », et d'y ajouter le sixième traité de la sacrée communion et du saint Sacrifice de la messe. S'il veut en prolonger l'effet, il n'a que l'embarras du choix. Pour ne rien dire encore des ouvrages originaux, l'Espagne lui offre, traduites par un conseiller du roi, après l'avoir déjà été par d'autres, le recueil des méditations du P. Louis du Pont, « sur les mystères de notre sainte foi ». L'Italie lui réserve, s'il veut varier, les méditations sur la vie et les vertus de Jésus-Christ, par le P. Vincent Bruno, qui n'ont pas moins de trois traducteurs et, comme les précédentes, ont de nombreuses éditions françaises. Puis, en laissant de côté Alvarez de Paz et d'autres, celles de François Arias et son travail sur l'imitation du Christ. Il est vrai que, par la même occasion, M. Orcibal pourra corriger une autre erreur monumentale, qui lui fait écrire en se réclamant d'Amelote : « Tandis qu'avant lui (Bérulle) on ne méditait guère que sur les derniers moments du Ré-

dempteur, Bérulle scrute avec une égale ferveur toutes les circonstances de sa vie ». M. Orcibal demanderait vite grâce, s'il était condamné à lire, en plus des recueils déjà signalés, ceux que le zèle et l'amour du Christ dictèrent à ce moment-là même à Caussin, à Hayneufve, à Le Gaudier, à tant d'autres « humanistes dévots » et tout d'abord à celui qui est à leur tête, Pierre Coton. Il publie en 1614, chez Eustache Foucault, rue sainct Jacques, à Paris, un charmant volume à l'effigie de la sainte Famille, sous ce titre : *Méditations sur la vie de Nostre Sauveur Iesus Christ dressées par le Commandement de la Reyne*, avec de jolies gravures en taille douce, « sur l'Annonciation, sur le voyage que fit le Verbe incarné ès montagnes de Judee, estant enclos au ventre de sa mere, lorsqu'elle visita sa cousine Elisabeth » et quelques autres dont la douzième et dernière est la meditation de la vie de Nostre Seigneur « depuis la douzième jusques au trentiesme de son âge ». Et combien d'autres recueils seraient à citer, en particulier les commentaires des Exercices avec les méditations, de la deuxième à la quatrième semaine. Des pages seraient faciles à remplir avec les publications sur Jésus-Christ de ces humanistes dévots si honnis et qui, selon le devoir le plus élémentaire du jésuite, alors comme aujourd'hui, ont efficacement contribué à faire connaître et aimer Jésus-Christ. Ni Coton n'y a manqué avec non seulement ses Méditations, mais avec ce petit livre d'or où presque chaque page apporte un démenti à quelques-unes des assertions si complaisamment énoncées par M. Orcibal, comme on le verra encore plus bas *(L'Intérieure occupation d'une âme dévote)*, ni Binet qui, je ne sais pourquoi, est comme la bête noire de M. Orcibal et qui n'a pas seulement écrit l'*Essay sur les merveilles de la nature*, à l'usage des prédicateurs, mais ce volume réédité au début du XXe siècle et où il donne libre cours à son amour pour Jésus-Christ : *Des attraits tout puissants de l'amour de Jésus-Christ et du Paradis de ce monde* (qu'est ce même Jésus) ; et Richeome et Garasse et tant d'autres dont on peut ne pas goûter le style, mais dont personne n'a le droit de méconnaître le zèle et l'action pour attribuer à d'autres leurs mérites, quitte à leur reprocher ensuite de n'avoir rien fait (1).

Or voici une autre accusation aussi absurde que la précédente et qu'il est aussi facile de réfuter par une simple consultation des recueils bibliographiques déjà cités. M. Orcibal ose écrire page 66 : « CE QUI FRAPPAIT LE PLUS DANS LES EFFUSIONS SOUVENT PUÉRILES ET DOUCEREUSES DES HUMANISTES DÉVOTS C'ÉTAIT LA RARETÉ DES HOM-

(1) Il suffit de parcourir sa bibliographie pour avoir une idée beaucoup plus juste de la littérature religieuse d'alors que celle qui ressort des pages de M. Orcibal.

MAGES RENDUS A DIEU, LA PLUPART DE LEURS ÉCRITS PARAISSAIENT SORTIS DE PLUMES PROFANES », etc. C'était pourtant l'époque où leur confrère Lessius écrivait le *De perfectionibus moribusque divinis* où chaque chapitre s'accompagne de ces admirables *Recollectiones precatoriae*, récemment encore réimprimées, mais il ne faut s'étonner de rien quand on voit méconnaître là même avec tant d'obstination la part primordiale faite à la pensée de Dieu dans les Exercices de saint Ignace où l'on veut, en dépit des textes, faire toujours passer au premier plan le service divin considéré non pas comme portant d'abord sur l'être même de Dieu, mais sur la préoccupation de sa propre personne, alors que celle de la gloire de Dieu et de sa louange vient toujours la première sous la plume de saint Ignace. Il n'y a d'ailleurs pas à chercher bien loin : Prenons dans le *Recueil des Œuvres spirituelles du P. Estienne Binet*, Rouen, 1620. Qui croirait, à lire la déclaration ci-dessus de M. Orcibal, que ce recueil s'ouvre par « La Fleur des Psaumes de David », débutant par quinze articles sur *Devotion et reiouissance en Dieu* et se continuant par une série d'autres, comme « *La contrition et les saints regrets de David et d'une âme juste* », « *La saincte providence de Dieu et le soin qu'il a des justes* », « *Le desir de voir Dieu et jouir de sa saincte presence* », « *La confiance de celui qui jette tout son cœur dans les bras de Dieu* », « *Détestation du péché et des pécheurs ennemis de Dieu* », etc., et ainsi pendant 316 pages qu'il paraît bien difficile de regarder comme sorties de « plumes profanes ».

Si j'ajoute que, au nombre des œuvres du P. Binet se trouve un ouvrage intitulé *La pratique solide de l'amour de Dieu*, de 936 p. in-8°, publié à Mons en 1623 et à Paris en 1631, une seconde édition en 1634, une autre à Rouen en 1643, à Paris en 1648, et en 1842 à Mézières, sans parler de deux traductions italiennes, on pourra apprécier la valeur de la documentation sur laquelle repose l'assertion ici rapportée et des affirmations analogues qui sont censées faire connaître l'attitude spirituelle des auteurs dits « humanistes dévots ». Il y a là une manière de traiter les textes que l'on aurait intérêt à laisser pour compte à Saint-Cyran et à ses amis.

Faut-il rappeler que c'est un peu plus loin que se trouve, dans le même recueil, l'*Abrégé de la perfection chrétienne* de Gagliardi qui, adapté par Bérulle, a cette fois toute l'approbation de M. Orcibal (p. 67) et n'a plus rien de profane. Il y a mieux : qui se douterait que le livre de Garasse sur *La doctrine curieuse des Beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*, Paris, 1624, a pour épigraphe « Dixit insipiens in corde suo tuo non est Deus » et représente une violente attaque contre l'athéisme de ses contemporains — vrai ou prétendu?

Vraiment, il est permis de se demander s'il y a deux poids et deux mesures selon qu'on est ou non des amis de Saint-Cyran.

Dernier exemple pour montrer encore d'une façon d'ailleurs assez plaisante le parti pris qui pénètre tout cet exposé. P. 44, dans un passage où est complètement travestie la doctrine des soi-disant « humanistes dévots » sur la dévotion et la perfection dans la vie ordinaire, le P. Binet est rudement tancé parce qu'il a écrit : « Je vous défends très expressément d'imiter sainte Claire ; c'est assez pour vous de l'admirer. Pensez-vous que tout le monde doive avoir la dévotion d'un capucin ou d'un chartreux ? » « Quand un provincial de la Compagnie de Jésus s'exprimait de la sorte, dit M. O., comment aurait-on pu s'indigner de voir Montaigne, Charron ou du Vair reléguer la piété dans les monastères et opposer aux inspirations aveugles de la Grâce la sagesse humaine et non divine » ? Que voilà beaucoup de bruit pour un conseil très sensé que les confesseurs d'aujourd'hui comme ceux d'alors redisent volontiers aux âmes tentées de laisser de côté le devoir d'état pour poursuivre un genre de perfection qui n'est pas leur fait ? Le comble c'est que M. Orcibal qui fait ces vifs reproches au P. Binet, parce qu'il est jésuite et humaniste, trouve cette doctrine toute naturelle, quatre pages plus loin, quand il s'agit de S. François de Sales. « Les auteurs ascétiques alors en vogue, présentaient la dévotion comme absolument incompatible avec les exigences familiales (je voudrais bien savoir où), or saint François de Sales enseigne au contraire qu'elle ne consiste pas (et c'est ce que suggère le P. Binet, à propos de sainte Claire) à multiplier les coups de discipline, les jeûnes ou les veilles, qu'elle n'exclut aucun des légitimes exercices de nos vocations des devoirs d'état ». Mais voilà, erreur chez Binet, magnifique trouvaille chez saint François. La vie quotidienne est, en effet, pour saint François de Sales, l'école de la sainteté.

Je pourrais ajouter d'autres considérations et ce ne sera pas difficile s'il y a lieu. J'ai voulu montrer simplement par des exemples d'une évidence qui ne laisse place à aucune ambiguité, la nécessité de laisser enfin tomber toutes ces mesquineries dont le principal inconvénient est de voiler le véritable visage de l'Eglise en ces temps si glorieux pour elle et d'empêcher de rendre justice à tous ceux qui ont travaillé à son service. Il y a des assertions qu'un peu de psychologie eût conseillé à M. Orcibal de laisser au fond de son encrier, comme par exemple bien des remarques sur les tendances de l'humanisme dévot et des rapprochements assez peu justifiés avec les écrits des sages du paganisme, le reproche d'émousser le sens du péché en soutenant que Dieu a fait les créatures dans sa bonté pour nous en donner la jouissance, comme si la doctrine catholique s'identifiait avec le pessimisme janséniste. On accuse les

humanistes dévots de *ruiner la morale,* comme si, livrée à ses propres forces, la nature restait capable de s'élever à la vertu. Evidemment, la corruption de la nature humaine est telle qu'elle est ne peut faire quelque bien que ce soit, même dans l'ordre naturel! Décidément M. Orcibal aurait utilement repassé un bon manuel de théologie avant de distribuer éloges et blâmes « *ad mentem Joannis Du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran* », qui n'est pas encore, que nons sachions, un Père de l'Eglise. Il est fort commode de mettre à part saint François de Sales pour lui attribuer tous les mérites et pouvoir ainsi tomber plus facilement à bras raccourcis sur ses amis et compagnons de lutte, mais il aurait été le premier à repousser certains de ces éloges intéressés et à rendre justice à ceux qui ont lutté alors, quoi qu'en dise M. Orcibal, si efficacement pour le triomphe du catholicisme contre le protestantisme et contre l'athéisme. Au surplus le si remarquable travail sur Bérulle, dont M. Dagens a commencé la publication et qu'il présente au lecteur avec autant de compétence que de modestie, donnera l'occasion de revenir sur l'une ou l'autre des idées évoquées ici en passant et d'essayer une mise au point plus satisfaisante que celle des partisans attardés de Saint-Cyran et de Port-Royal. *Suum cuique.*

Ferdinand CAVALLERA.

COMPTES RENDUS

G. Gueudré. — *Au cœur des spiritualités. Catherine Ranquet, mystique et éducatrice, 1602-1651.* — Paris, Grasset, 1952, 350 p., 795 fr.

L'ursuline Catherine de Jésus Ranquet ne nous était pas inconnue. Henri Bremond l'avait dénombrée dans sa *turba magno* (*Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 6, pp. 333-339). Davantage Mgr L. Cristiani nous avait attirés vers cette Prieure de Grenoble, dont les lettres à son directeur, Balthasar de Bus, jésuite et parent de César, fondateur des Doctrinaires, paraissaient être tout bérullisme (*La merveilleuse histoire des premières ursulines françaises*, Vitte, Lyon-Paris, 1935, p. 170-235). La thèse de doctorat de la Révérende Mère Gueudré nous dévoile à présent l'histoire de l'âme et la mission éducatrice de Catherine Ranquet. Première élève des ursulines de Lyon, elle entre chez les « congrégées » à 12 ans ; à 20, elle fait profession dans l'Ordre à vœux solennels. La voilà, l'année suivante, 1623, prieure à Grenoble ; elle participera encore è d'autres fondations.

C'est son évolution psychologique et son ascension mystique qui nous retiennent. Catherine Ranquet a bénéficié de l'apport original de plusieurs courants spirituels. Les ursulines des diverses branches françaises entrèrent en contact, suivant les lieux et les circonstances, avec des spiritualités diverses. A Marseille, le Père Romillon, de l'Oratoire, exerça une influence décisive sur la fondation. L'*école abstraite* pénétra sans doute par le cercle de Madame Acarie ; les futures premières ursuline de Paris, les « sœurs de Sainte-Geneviève », furent formées par celle que conseillaient les grands spirituels parisiens. Bérulle et Bourgoing s'intéressèrent de près à la fondation de plusieurs couvents d'ursulines ; Hugues Quarré écrivit une *Vie* d'Angèle de Mérici ; nombre d'oratoriens devinrent supérieurs ou directeurs spirituels des religieuses ; les écrits de l'Ecole française furent très lus et appréciés chez elles. L'influence salésienne, qui avait tant de points de contact avcc la spiritualité d'Angèle, fut considérable chez ces nouvelles éducatrices, d'autant qu'elles avaient l'ambition de former d'authentiques *Philo-*

thées. Des jésuites, Coton, Arnoux, Suffren entre autres, se dépensèrent à l'établissement des Mères ; des *Constitutions* et des *Directoires*, à Paris notamment, furent rédigés par des jésuites ; le grands exercices prêchés au faubourg Saint-Jacques par le Père de la Tour, en 1614, sont encore en usage aujourd'hui ; le Père Jean Gontery était le conseiller de Madame de Sainte-Beuve, cousine de Madame Acarie et fondatrice de la maison de Paris. Le *Ratio studiorum* des collègos de la Compagnie fut adapté aux pensionnats de filles.

Deux influences importent cependant davantage encore. En ce siècle, où les Pères de l'Eglise connurent un regain considérable de faveur, les ursulines, sans aucune ombre de jansénisme, furent de ferventes augustiniennes ; elles suivaient la Règle ds saint Augustin et lisaient ses œuvres dans le texte latin ; leur spiritualité, comme aussi leur enseignement et leurs méthodes pédagogiques en sont marquées. Il vaudrait la peine de poursuivre pareil rapprochement. En fin de compte, la tradition ursulienne primitive l'emportait avant tout. C'est de l'esprit de sainte Angèle Mérici que les religieuses prétendaient vivre : dans la « simplicité », l'esprit de foi, en Dieu seul (1).

Catherine Ranquet doit peu ou prou à tous ces courants spirituels ; mais elle est surtout fille spirituelle de Bérulle, dont la doctrine lui vint directement de la Mère Renée Thomas, qui l'avait elle-même puisée à Paris auprès du fondateur des Oratoriens. Contemplation des attributs divins, anéantissement et perte de soi en Dieu (« être un néant par amour », être « une pure capacité de Dieu », écrit-elle), adhérence aux états du Verbe incarné, « regard » et « attention » à Dieu, « désintéressement » jusqu'au pur amour, telles sont quelques étapes principales de la vie spirituelle de Catherine. Mais, comme l'écrit l'auteur, Catherine « dépasse » les écoles, ou plutôt, Dieu la dirigeant lui fait dépasser les écoles : de longues années de nuit obscure la purifient et lui obtiennent le don ineffable de la Présence.

Des nombreux personnages, mêlés à cette ascension spirituelle, c'est peut-être Balthasar de Bus qui nous intrigue davantage. Les lettres que sa dirigée lui envoie recouvrent la période des sommets de son expérience mystique. Aussi aurions-nous aimé connaître ce jésuite qui fut le confident de ces grâces, et les conseils qu'il donnait. S'il faut en croire le *Ménologe de la Compagnie de Jésus* (23 décembre), ces deux âmes pouvaient se comprendre : « Près de trente ans avant sa mort († 1657), on le regardait déjà comme parvenu au plus haut degré de l'union à Dieu ». Ses ouvrages (par exemple :

(1) Consulter spécialement : Mère Marie de Saint-Jean Martin, supérieure générale actuelle, *L'esprit de sainte Angèle Mérici*, Rome, 1947.

Exercices de la présence de Dieu, 1669; *Occupation intérieure pour les deux semaines de la Passion*, 1652) nous éclaireraient peut-être sur son enseignement spirituel; ils sont malheureusement fort rares. Souhaitons du moins que les archives des ursulines nous aient conservé les réponses du directeur à sa dirigée. La Mère Gueudré se réserve sans doute de nous en parler en publiant sa petite thèse : *Ecrits spirituels de Mère Catherine de Jésus Ranquet* (2).

C'est avec une très grande maîtrise psychologique et spirituelle, avec un sens critique averti que l'auteur nous présente la Mère Ranquet. Avec beaucoup de délicatesse, avec profondeur, elle décèle les mobiles, les exagérations (3), et les influences, et elle fait revivre l'âme de la mystique, C'est aussi tout le milieu de la Cantre-Réforme catholique en France qui nous est décrit, auquel les éducatrices humanistes que sont les ursulines du XVII[e] siècle prennent une notable part (4). Les archives publiques et surtout les archives de l'Ordre ont été méthodiquement dépouillées : les lettres de direction de Catherine, *Coutumier* ou *Directoire pour les religieuses de Sainte-Ursule à Grenoble*, œuvre de la prieure et de sa secrétaire, publiée en 1645, *Histoire du monastère de Grenoble*, commencée par la Mère Ranquet, *Biographie manuscrite* de la Mère, écrite aussitôt après sa mort par sa secrétaire, la Mère du Mas, etc. Il faudrait ajouter à cette liste un certain nombre d'ouvrages rares.

Bref, *Catherine Ranquet* est un maître livre (5). Il nous prouve par surcroît que le XVII[e] siècle n'a pas fini de nous étonner, de nous éclairer et de mériter notre admiration. Il nous convainc, s'il en était besoin encore, que l'histoire de la spiritualité est loin d'être faite.

André Rayez, S. J.

(2) J'aurais aimé trouver des rapprochements entre Catherine Ranquet et quelques-unes de ses contemporaines, Louise de Ballon, par exemple, la fondatrice et la réformatrice des Bernardines dans le Sud-Est. Cette fille spirituelle de saint François de Sales (1591-1668) vit une spiritualité qui a beaucoup d'affinités avec celle de Catherine ; voir son *Entretien spirituel sur la simplicité*, dans Myriam de G., *Louyse de Ballon*, Paris, Desclée, 1935. Balthasar de Bus aida les Bernardine à s'installer à Toulon et Marseille. Il donna des conférences spirituelles au couvent de Rumilly. Louise de Ballon le disait « tout dévoué pour nous ».

(3) L'auteur semble craindre chez Catherine quelque penchant quiétiste ; les textes allégués rassurent.

(4) La présentation de l'enseignement chrétien donné alors dans les écoles catholiques, qui suppose, comme l'écrit l'auteur, le sens totalement religieux de l'existence », est tout à fait remarquable (p. 247-262). Nous ne pouvons nous y arrêter ici.

(5) On ne peut que regretter qu'un pareil travail ne soit pas accompagné par une table onomastique complète.

Frère Clément-Marcel. — *Par le mouvement de l'Esprit. La dévotion au Saint-Esprit dans les écrits de saint Jean-Baptiste de la Salle.* — París, Lethielleux, LV et 254 p., 1952.

Voici l'un des premiers ouvrages de fond qui paraissent sur la spiritualité du fondateur des Frères des Ecoles chrétiennes. Il est écrit par un Frère qui connaît parfaitement tous les écrits du saint. Il nous livre un immense travail, accompli avec patience. méthode et enthousiasme; il nous fait mieux saisir la vie profonde du grand Instituteur des écoles et les thèmes essentiels de l'enseignement doctrinal et spirituel qu'il donnait à ses fils.

La dévotion au Saint-Esprit est « un des éléments les plus riches de la spiritualité lasallienne », lisons-nous à la page 241 ; et le titre exprime la même affirmation d'une autre façon : « par le mouvement de l'Esprit » est une expression caractéristique et familière du saint. L'auteur a voulu faire *découvrir* aux disciples du fondateur, — car ce travail leur est avant tout destiné, — la place centrale de l'Esprit Saint dans l'enseignement et la spiritualité du chanoine de Reims, pour qu'ils *s'affectionnent* à la dévotion à l'Esprit et la *réalisent* dans leur vie intérieure et leur emploi.

Déjà le Frère Exupérien († 1905). assistant du supérieur général, avait présenté, à l'intention des Frères en charge. la *Conduite de l'Esprit Saint d'après le Bienheureux Jean-Baptiste de la Salle* (lithographié, 1888, 76 p.) : la docilité à l'Esprit, soulignait-il, était « l'âme de l'Institut ».

Nous avons maintenant une étude sérieuse et solide sur ce thème essentiel. Certes, saint Jean-Baptiste n'est pas un théoricien; son enseignement a toujours en vue la pratique. Mais il se plaît sans cesse à rappeler, à souligner, à expliquer le rôle de l'Esprit dans la vie surnaturelle (1re partie, ch. 3) et l'obligation de vivre selon l'Esprit (ch. 4). « Faites en sorte que toutes vos prières et dévotions... soient plutôt faites par le mouvement du Saint-Esprit « (1); et il nous presse de « prier Notre-Seigneur de nous donner son Esprit pour ne faire oraison que par sa conduite » (*Explication de la méthode*

(1) Ce conseil est tiré d'une partie du *Recueil de différents petits traités*. p. 197, qui a pour titre : *Touchant l'office et les prières vocales*. Ce chapitre s'inspire de *La Conduite de saint Ignace* (Paris, 1650) d'Antoine Vatier. Le Frère Clément-Marcel ne s'arrête jamais à la critique des sources et des textes qu'il emploie. C'est dommage. Il accorde, par exemple, trop créance à Jean-Baptiste Blain, l'auteur de la *Vie* (Rouen, 1733) officielle du saint.

d'oraison, Paris, 1898, p. 65). Cette « dévotion » est exigeante ; l'ascèse la précède et l'accompagne (2e partie, ch. 1 et 4) ; il nous faut « entrer en participation de l'esprit souffrant de Jésus-Christ » (*Méditations*, 165e, 2e point). C'est alors que l'Esprit épanouit les deux qualités fondamentales du Frère : l'esprit de foi et le zèle des âmes. « Vous exercerez un emploi qui vous met dans l'obligation de toucher les cœurs : vous ne pouvez le faire que par l'Esprit Saint » (*Méditations*, 43e, 3e point ; « Vous devez agir par la grâce et faire paraître que vous vous conduisez par le mouvement de l'esprit de Dieu » (*ibidem*, 45e 3e point). Ce chapitre sur l'esprit de foi (2e partie, ch. 3), « participation de l'Esprit de Dieu résidant en nous » comme le définit J.-B. de la Salle (*lettres*, no 105, Paris, 1952), est l'un des plus suggestifs de tout l'ouvrage. Bref, et ce point est fort bien mis en lumière, la spiritualité du saint est foncièrement paulinienne : le chrétien doit vivre de la vie de l'Esprit, se laisser mouvoir par l'Esprit, se modeler sur l'Esprit de Jésus.

La méthode du Frère Clément-Marcel est fort simple : il laisse parler les textes. C'est un véritable florilège, et des plus beaux, qu'il nous offre, et il faut l'en remercier. Notamment les *Instructions et prières pour la sainte messe, la confession et la communion* révèlent l'âme du saint, qui est profondément affective, et son esprit, qui est nourri de saint Paul et des Pères. Ces textes enrobent la vie intérieure et apostolique du Frère, dès la prière du matin, dont le texte tout à fait XVIIe siècle, est remarquablement présenté. Nous possédons une sorte de précis de la vie spirituelle lasallienne.

J'avoue cependant quelques hésitations à suivre complètement la pensée et la démonstration du Frère Clément-Marcel. « Pour livrer leur pleine richesse doctrinale, dit-il (p. 47), les écrits du Fondateur doivent être étudiés dans le grand ensemble de l'Ecole française ». Une introduction (p. XXI-LV) présente *La dévotion au Saint-Esprit et les auteurs de l'Ecole française du XVIIe siècle* (2). Tout le monde est d'accord sur la place de la dévotion à l'Esprit dans l'Ecole française (3). Ce n'est pas ce qui m'arrête. Mais si les

(2) Un aperçu à vol d'oiseau apaise rarement nos désirs. Trop long ou trop court, il pose souvent plus de questions qu'il n'en résout. Marie de l'Incarnation, l'ursuline, par exemple, et le Père de Clorivière sont-ils vraiment des bérulliens ?

(3) Dans les limites précisées par les théoriciens de l'Ecole française. « Il est regrettable que Bérulle n'ait pas parlé plus ouvertement des dons du Saint-Esprit... Séduit par le réalisme de la sainte humanité du Christ cause instrumentale de toutes grâces, il considère de préférence l'action du Saint-Esprit au travers de l'âme de Notre-Seigneur. Et il parle ainsi le plus souvent de l'Esprit de Jésus ou simplement de Jésus

liens doctrinaux et spirituels rattachent à coup sûr saint Jean-Baptiste de la Salle à l'école bérullienne et sulpicienne, il n'en reste pas moins qu'il a tout autant d'affinités avec l'école carmélitaine et l'école salésienne, avec Benoît de Canfeld et Jean-François de Reims, avec Bernières, Boudon et Courbon, avec Nicolas Roland et Nicolas Barré (4). Exposer le saint sous des éclairages différents, ne pas refermer sur lui le magnifique et si attirant portail de l'Ecole française, ne serait-ce pas, me semble-t-il, découvrir son âme avec plus d'objectivité et de profondeur ?

Cette remarque aurait fait éviter à l'auteur des rapprochements parfois forcés de textes moins convaincants et l'emploi constant du vocabulaire bérullien ou sulpicien, alors que le saint prend bien garde de s'en servir (5). Peut-être l'exposé du Frère aurait-il acquis plus de rigueur et gagné en fermeté. Je fais ici allusion à la brève esquisse de vocabulaire (p. 23-32), où l'auteur étudie les sens de : *esprit*, *esprit de Jésus*, *spirituel* et, plus loin (p. 157-158), *esprit de foi, esprit chrétien* (p. 169-170), chez saint Jean-Baptiste de la Salle et les spirituels du XVIIe siècle. Je ne sache pas qu'un travail exhaustif ait été fait sur ce sujet, et le Frère a eu parfaitement raison de le tenter. Ces expressions, communes à l'époque, revêtent cependant des acceptions fort diverses et malaisées parfois à discerner (6). Il ne me semble pas que l'auteur ait maintenu

centre d'attraction des âmes » (Cf. Taveau, *Le cardinal de Bérulle maître de vie spirituelle*, Paris, Desclée, 1933, p. 224, 227.

(4) J'ai déjà quelque peu insisté sur ce point dans RAM : *Etudes lasalliennes*, janvier-mars 1952, p. 18-63.

(5) L'auteur en fait lui-même la constatation (p. 42, 180). Il aurait dû en tenir compte. Par exemple et jusqu'à plus ample informé, je ne crois pas qu'il y ait filiation ou lien quelconque entre le salut des Frères : *Vive Jésus dans nos cœurs* et la prière sulpicienne : *O Jesus vivens in Maria* (p. 191).

(6) Dom Jamet a fort bien souligné la délicatesse du problème à propos de l'ursuline Marie de l'Incarnation. « L'expression *L'esprit de Jésus-Christ* revient souvent dans la *Relation* de Marie ; mais elle n'y a pas toujours le même sens. Selon Saint-Jure, *l'esprit de Jésus-Christ* peut être entendu et compris de deux manières, soit qu'on le considère en lui-même ou en nous. En lui-même, « c'est le Saint-Esprit, troisième Personne de la très sainte et très auguste Trinité, parce qu'il procède de (Jésus) aussi bien que du Père.. (C'est encore) toutes les opérations de la divinité de Jésus tant envers elle-même quenvers son humanité, et réciproquement toutes les opérations de son humanité envers sa divinité ; en un mot, toute la vie divine de cet admirable composé de ce Dieu-Homme : la manière dont il connaissait, dont il estimait, dont il aimait et honorait Dieu ; la manière dont il pensait, dont il parlait, dont il conduisait toutes ses facultés spirituelles et corporelles ». En nous-mêmes, « *l'esprit*

jusqu'au bout les précisions d'un vocabulaire qui pouvait être considéré comme la base de son travail. Est-ce la raison pour laquelle le rôle de l'Esprit dans la vie mystique proprement dite est à peine indiqué ?

Il n'en reste pas moins, et je le souligne avec force, que le présent ouvrage apporte à la fois une précieuse contribution à la connaissance de la spiritualité lasallienne, — c'est un fleuron qui manquait à notre connaissance du XVII[e] siècle finissant, — et un livre de doctrine spirituelle éminemment bienfaisant aux mains des Frères. Je souhaite que le Frère Clément-Marcel nous donne encore le fruit de ses méditations et de ses recherches.

Enghien, juin 1952. André Rayez. S. J.

de Jésus-Christ... c'est le Saint-Esprit, lequel est appelé Esprit de Jésus, parce que Jésus nous l'a mérité et que c'est en vertu de ses mérites que cet Esprit vient en nous pour y demeurer, pour nous fortifier de son secours, pour nous pousser continuellement à embrasser sa doctrine et à imiter sa vie. Cet *esprit de Jésus-Christ* est encore la participation et la ressemblance que nous avons avec lui et avec toutes ses manières de penser et d'agir » (*L'Homme spirituel*, p. I, ch. I)... C'est dans des acceptions analogues à celles de l'*Homme spirituel* qu'elle (Marie de l'Incarnation) entend et prend l'*esprit de Jésus*. Mais il arrive parfois qu'on ne saurait préciser au juste laquelle *(Ecrits spirituels et historiques*, t. II, Paris, 1930, p. 203-204, note 1).

La citation de saint Jean Eudes, faite par le Frère Clément-Marcel à la page 26, l'incitait à la prudence.

Livres envoyés à la Revue

Aelred de Rievaulx. — *L'amitié spirituelle*. Présentation, traduction et notes par J. Dubois. Bruges, Beyaert, in-8°, 314 p.

V. Balciunas. — *La vocation universelle à la perfection chrétienne selon saint François de Sales* (thèse de l'Université Grégorienne). Annecy, Académie Salésienne, in-12, XII-172 p.

Pierre Bastien, OSB. — *Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples*. Bruges, Beyaert, in-8°, 608 p.

P. Beeckman. — *L'Evangile selon saint Jean*, d'après les meilleurs auteurs catholiques. Bruges, Beyaert, in-8°, XXIV-144 p.

R. P. Berthold de Jésus, OCD. — *A l'Ecole de la Perfection Religieuse*. Bruges, Beyaert, 2 vol in-8°, 452 et 400 p.

Mgr Bros. — *Bossuet prêtre*. Paris, Lethielleux, in-12, 80 p.

Frère Clément-Marcel. — *Par le mouvement de l'Esprit. La dévotion au Saint-Esprit dans les écrits de saint Jean-Baptiste de la Salle*. Paris, Lethielleux, in-8°, 284 p.

R. P. Denis, Cist. — *Théologie bénédictine*. Paris, Lethielleux, in-8°, 100 p.

R. P. Fernessole. — *Pie X : sa vie, son œuvre*. I. De Riese au Vatican. Paris, Lethielleux, in-8°, 256 p.

Dom Germain, OSB. — *Petite introduction à la lecture de la Bible*. Bruges, Beyaert, in-16, 28 p.

R. Hoornaert. — *Le bréviaire prière de tous*. Bruges, Beyaert, in-12, 141 p.

R. Hoornaert. — *Sainte Thérèse d'Avila, sa vie et ce qu'il faut avoir lu de ses écrits*. Bruges, Beyaert, in-8°, 368 p.

I. Kologrivof, SJ. — *Le Verbe de vie*. Bruges, Beyeert, in-8°, 260 p.

Ch. Ledré. — *Pie X*. Paris, Spes, in-12, 295 p.

P. Lippert-Th. Henusse. — *Cœurs inquiets*. Bruges, Beyaert, in-12, 112 p.

D. Æ Loehr, OSB. — *L'année du Seigneur*. Bruges, Beyaert, 2 vol. in-8°, 521 et 400 p.

H. Mahieu. — *Probatio charitatis seu manuductio in vitam spiritualem*. Bruges, Beyaert, in-12, 514 p.

J. Mahieu. — *La sainteté dans la vie du prêtre*. Bruges, in-12, 159 p,

Pius Pabsch. — *La sainte Messe expliquée dans son histoire et sa liturgie*. Bruges, Beyaert, in-8°, 256 p.

N. Peters-J. Décarreaux. — *Notre Bible, source de vie. Introduction à la lecture de la Bible*. Bruges, Beyaert, in-8°, 279 p.

R. Plus, SJ. — *La paix intérieure*. Bruges, Beyaert, in-12, 164 p.

R. Poelman. — *Plongée dans les Actes*. Bruges, Beyaert, in-8°, 80 p.

Les Psaumes et leu Cantiques du Bréviaire Romain, commentaires du R. P. Th. Stallaert, C. ss. R.; texte français de M. l'abbé Van der Waeter. Bruges, Beyaert, in-8°, 498 p.

Dom E. Vandeur, OSB. — *Jésus*. Bruges, Beyaert, in-12, 112 p.

AVIS IMPORTANT

Un certain nombre de numéros de la RAM étant épuisés, nous serions reconnaissants à ceux de nos abonnés qui pourraient en disposer de le faire savoir à notre administration, 9, rue Montplaisir, qui s'entendra avec eux pour le rachat de ces numéros. Il s'agit des numéros 1 à 10, 14 à 25, 31 à 33, 39, 41, 59 à 62, 71 à 81, 91, 92.

Le Gérant : I. VIDAILLON.

Toulouse. — Impr. Catholique Saint-Cyprien, 43, Allées Charles-de-Fitte, I. VIDAILLON, impr.

LE SENS DU PÉCHÉ A ENTRETENIR

Au « Congrès des Œuvres », à Nancy, l'an dernier, la crainte ou la plainte s'est fait jour chez plusieurs que se perdît autour de nous le sens du péché. Et rien n'est plus évident, en effet, s'il s'agit du monde moderne en général : c'est la conséquence nécessaire de la méconnaissance ou de l'oubli de Dieu.

Le sens du péché n'existe pas, ne saurait exister où fait défaut l'attention à Dieu. Il pourrait se rencontrer, il s'est rencontré et il se rencontre encore parfois, même là où cette attention reste vague et intermittente, où la notion même de Dieu ne se conserve qu'incomplète ou considérablement faussée.

Pour l'éveiller dans les âmes, il suffit que s'y conserve certain sens de dépendance à l'égard d'un être supérieur s'intéressant à la vie des hommes. Mais, qui reste étranger à cette conception ne saurait plus rien comprendre à ce que comporte l'idée chrétienne et commune de « péché ». Il peut encore parler de « fautes ». La législation civile lui apprend même à distinguer entre « délits » et « crimes ». Mais ce qui est ainsi dénoncé ne représente à ses yeux que la transgression matérielle de règlements destinés à maintenir un certain ordre dans les relations des hommes entre eux. Qui les viole ou prétend s'en affranchir, se rend par le fait même justiciable des autorités chargées d'en assurer le maintien. Force lui est donc de se soumettre aux règlements ainsi édictés et, s'il y manque, il ne saurait trouver étrange d'avoir à subir la peine prévue contre les contrevenants.

Mais là s'arrête pour lui l'idée de culpabilité. Elle ne pénètre pas jusqu'à sa conscience morale. Cette idée même de conscience morale lui est devenue suspecte. Ce prétendu juge de ses actions lui paraît un intrus : il y voit une illusion propre à le diminuer et à l'entraver. Lui seul

est l'arbitre de ses vouloirs. Il s'engage, il engage son activité et sa vie où il lui plaît. C'est à ses risques et périls qu'il arrête ses résolutions. La sagesse qui doit y présider consiste à tenir un compte exact des énergies dont il dispose dans la situation où il se trouve et des chances que comportent les divers partis entre lesquels il a à choisir. L'intensité de l'activité qu'il y déploiera révèlera la mesure de sa valeur personnelle, et le succès, s'il l'obtient, prouvera seulement la justesse de son jugement. L'échec le fera conclure à une erreur d'appréciation ; mais, par lui-même, il ne préjugera aucunement de la qualité ou de la valeur de sa personnalité.

Que cette oblitération ou cette élimination du sens moral se constate dans le monde que tend à créer une instruction et une éducation comme celle qui se donne, en France, au nom de l'Etat, personne ne saurait s'en étonner. On sait que, dans ces écoles, il est interdit d'éveiller l'idée ou même de faire entendre le nom de Dieu. La jeunesse, par conséquent, qui en sort tous les ans pour aborder à sa vie d'homme, a été tenue systématiquement en dehors de toute influence proprement religieuse. Peut-être lui a-t-il été parlé des religions et de leur histoire ; mais ce qui lui en a été dit n'avait pour but que de lui en démontrer la relativité et de lui faire constater comme elles s'effacent d'elles-mêmes à mesure que progresse parmi les hommes la conscience de leur valeur et de leur autonomie personnelle. Ainsi préparée à ne concevoir la vie que sous la forme d'un jeu de forces, où l'essentiel est, pour chacun, d'engager au bon moment et au bon endroit les énergies dont il dispose, comment cette jeunesse pourrait-elle ne pas afficher une indépendance totale à l'égard de ce qu'on appelait une contrainte morale ?

I

Cependant, ce n'est pas uniquement ou même précisément le monde ainsi façonné que visaient les craintes ou les plaintes exprimées à Nancy. Les « œuvres » qui tenaient là leur congrès avaient plutôt en vue le monde religieux ou même chrétien et catholique. C'est sur lui d'abord ou surtout qu'elles font porter les efforts de leur zèle. Et il n'y a

pas à s'étonner que lui aussi leur paraisse exposé à perdre le sens du péché. Ce danger est de tous les temps. Saint Augustin n'eut-il pas à écrire tout un livre (*De fide et operibus*) contre certains qui proposaient de passer outre à la moralité des convertis et de les baptiser, pourvu qu'ils adhérassent sincèrement à la foi? C'est aux fidèles de l'Eglise que s'adresse la mise en garde de saint Pierre contre l'ennemi, « qui rôde cherchant sa proie ». Il n'est pas besoin de son intervention pour que la pensée de Dieu connu et adoré perde de son empire sur le détail et sur l'ensemble de la vie. Inconsciemment, nous nous laïcisons nous-mêmes. Bossuet parle en ce sens d'un « athéisme caché dans tous les cœurs, qui se répand dans toutes les actions : on ne compte Dieu pour rien ». Jusque dans la prédication, on est exposé à ne lui laisser qu'une place fort restreinte. On y parle peu de son droit à être adoré, obéi, aimé. De la religion, on met surtout en lumière les bienfaits pour les individus ou pour la société. Dieu, qui en est le centre et l'objet propre, y disparaît en quelque sorte derrière l'homme. C'est surtout en vue de ce dernier qu'on la dirait voulue : il y éclipse Dieu. Or, Dieu perdu de vue, nous l'avons dit, le sens du péché se perd nécessairement. Comment donc des chrétiens vivant dans une atmosphère saturée de laïcisme échapperaient-ils au danger de contracter cette infirmité ou cette maladie mortelle de la conscience?

Aussi la crainte de les en voir atteints éveille-t-elle d'abord et surtout chez des hommes d'œuvres la préoccupation de les en préserver ou de les en guérir.

Pour cela on peut se demander si la première chose à faire ne serait pas de les convaincre que le péché n'est pas inévitable. Certains parfois sembleraient portés à le croire. On leur a tant dit, ils s'entendent répéter si fréquemment que, depuis le péché originel, le monde où nous vivons est un monde cassé, désaxé, démonté, portant en lui la preuve de sa déformation. Comment donc ne s'y produirait-il pas des chûtes ou des faux-pas? Le péché serait un de ces accidents à prévoir. Il n'y a donc pas à s'en émouvoir. La seule chose à faire, quand il survient, est de se relever au plus vite et de se remettre en route, sauf, au

premier relai, à se faire appliquer par un prêtre le pansement nécessaire.

Pareille méprise serait désastreuse. Il est bien vrai que, par suite et en punition du péché de leur premier père, les hommes ont été rendus à leurs tendances et à leurs infirmités naturelles. Comme cet état résulte du péché et est propre à y conduire, on lui en applique le nom : c'est le sens devenu courant depuis saint Paul, où l'on dit que le péché règne dans le monde. Au même sens, on dit qu'il habite en nous et malgré nous. Mais, quelque réel que soit le fait ainsi rappelé et dénoncé, il est loin d'autoriser la conclusion qu'on pourrait être tenté d'en tirer. Loin qu'ils se trouvent condamnés par là à commettre eux-mêmes le péché, les chrétiens y apprennnt seulement à se garder de ce qu'on pourrait en appeler la hantise ou la phobie. Ils en concluent à la possibilité et à la nécessité de se faire une conscience droite et de distinguer ce qui est pure propension ou incitation au péché de ce qui en est la réelle acceptation. Quand sévit une épidémie, c'est une sauvegarde contre elle de ne pas se croire condamné à en être la victime parce qu'on en découvre en soi les symptômes avant-coureurs.

De même pour le désordre qui s'est manifesté et se manifeste dans l'homme à la suite du péché originel. Propre à conduire au péché, il ne le constitue cependant pas et il ne le produit point par lui-même. L'homme a beau se retrouver ainsi avec ses tendances et ses infirmités naturelles, il n'en conserve pas moins la liberté, qui, elle aussi, est un trait de sa nature. De par ailleurs, Dieu n'a nullement renoncé à le prévenir et à l'assister de sa grâce pour lui permettre de rester fidèle à l'orientation qu'il lui a donnée. La seule conclusion, par conséquent, à tirer de notre déchéance en Adam est qu'il nous est indipensable de nous tenir sur nos gardes pour ne pas nous laisser entraîner au péché.

A son égard, comme y invite saint Pierre, il importe de se maintenir constamment sur le pied de guerre *(Adversarius circuit... Resistite fortes)*. Les surprises sont à redouter; mais plus encore les témérités. Qui joue avec le péché et se permet en quelque sorte d'en éprouver le fris-

son ne doit s'en prendre qu'à lui-même s'il finit par le commettre. Se plaisant à longer les prés fleuris du mal, il se gardera difficilement, « quelque diable le poussant, d'en tondre la largeur de sa langue ». Il faut être naïf et tout ignorer de la sainteté pour en imaginer un « idéal, qui consiste à unir le plus haut degré de la vie spirituelle à toutes les jouissances de la vie, le péché excepté ». La psychologie, au contraire, s'unit à l'histoire et à l'Evangile pour enseigner qu'il ne saurait y avoir de vie vraiment chrétienne sans un certain ascétisme. Le minimum peut s'en résumer dans ce que saint Ignace appelle le « premier degré d'humilité » : être si détaché de soi que, même au prix de la vie, on n'entre pas en délibération de commettre un péché grave quelconque. La très haute idée et le très réel amour de Dieu que cela suppose peuvent suffire à faire accepter le martyre. Par contre, à fraterniser avec les familiers du péché, on se flatterait vainement d'en conserver soi-même le sens. Et qu'on ne parle pas ici du « témoignage à rendre » : les chrétiens des premiers siècles ne comprirent jamais que dût ainsi se produire le rayonnement de leur foi.

Le monde où ils vivaient n'était pas moins dépravé que le nôtre. A s'en tenir dégagés, ils faisaient figure d'être étrangers à leur pays et à leur temps. Les spectacles auxquels se ruaient les foules étaient pour le moins aussi licencieux que ceux d'aujourd'hui. Ce qui en fit rougir et peu à peu s'en détourner fut la fermeté des « apôtres laïques » d'alors à s'en abstenir. Le Maître l'avait dit : on ne saurait servir deux maîtres à la fois et associer le culte du vrai Dieu au culte de Mammon. L'Apôtre précise : « nous ne pouvons pas nous asseoir à la table du Seigneur et prendre notre part des mets servis à la table des démons » (I *Cor.* X, 22). C'est au prix de cette intransigeance que s'acquit et se répandit dans le monde le sens du péché.

Ce sens, l'Eglise n'a jamais cru qu'il se pût maintenir autrement. Les exemples des saints l'ont aidée à le conserver vivace. Il en est de lui comme du sens de la vertu. Les deux vont ensemble. Et ils se conservent ou s'acquièrent comme le fait de son côté celui de la beauté : par l'imitation des modèles. La lecture de la vie des saints est pour

eux ce qu'est pour ce dernier la fréquentation des musées et la contemplation des œuvres d'art.

De là vient l'importance attachée de tout temps dans l'Eglise à la lecture spirituelle. Dès les premiers siècles, les communautés chrétiennes se plaisaient à recueillir et à se communiquer les *Actes* de leurs martyrs. On sait l'influence qu'eut sur saint Augustin le récit des conversions survenues à Trêves parmi les officiers de l'empereur. Sainte Thérèse raconte elle-même, au chapitre troisième de sa vie, comment elle fut redevable à Dieu d'avoir dû faire à un de ses oncles des lectures pieuses, auxquelles elle ne prenait d'abord aucun goût. Personne enfin n'ignore comment saint Ignace dut sa conversion à la nécessité où il se trouva, à Loyola, de lire, à défaut de romans, la vie du Christ et de ses saints.

Voilà donc un des moyens les plus faciles et les plus efficaces de revaloriser, s'il y a lieu, le sens du péché : en faire constater la présence et la vigueur chez les saints. C'est ici la tâche et le mérite des hagiographes. Et il ne leur est pas nécessaire pour cela de composer des panégyriques ou d'accumuler, à la fin d'un pesant volume, les traits de vertu recueillis au cours d'une biographie. Seulement, il ne leur suffit pas non plus d'écrire des histoires romancées, où se manifeste uniquement la valeur ou le dynamisme humain des héros dont ils narrent les prouesses. Il leur faut montrer les âmes elles-mêmes. Chez les saints, le sens du péché s'y trouve toujours et, quand il y règne, il réagit spontanément aux approches du mal. La manifestation en apparaît au mieux dans la réponse si simplement héroïque de la toute récente vierge et martyre, Maria Goretti, au séducteur qui allait la poignarder : « Ce serait un péché : Dieu le défend ».

II

« Dieu le défend ». Voilà la définition du péché la plus commune. Une violation de la loi de Dieu, qui est une offense à sa personne... Car la loi, ici, ne saurait se dissocier de celui qui l'a portée. Ne pas s'y soumettre n'est pas seulement un acte de désobéissance à sa volonté ; c'est aussi, à son égard, une injure et un outrage. Ainsi l'exprime

en bref la formule ordinaire de l'acte de contrition : « J'ai un grand regret de vous avoir offensé ».

Peut-être cependant certains esprits sont-ils moins attentifs à cet aspect du péché : ils n'y voient qu'un manquement à une règle de vie. « Qui donc, pensent-ils, qui donc, lorsque la passion l'emporte, songe à offenser Dieu ? ».

L'observation est juste. Exception faite de certains monstres moraux, de certains apostats, par exemple, qui croient se venger par là de l'avoir un jour servi ou redouté, ce n'est point pour offenser Dieu, pour lui faire injure, qu'on lui désobéit. On pourrait même renverser la proposition et dire : « C'est malgré la conscience qu'on a d'offenser Dieu qu'on se permet de lui désobéir ». Mais cette désobéissance n'en est pas moins réelle, et la désobéissance envers Dieu, quand elle est volontaire, revêt nécessairement l'aspect d'une offense à sa personne elle-même.

Nos relations avec Dieu, en effet, sont de personne à personne. Les enseignements de l'Eglise, l'Eglise, le Christ lui-même, le Christ médiateur, ne sont que pour nous mettre en contact avec lui. Ses commandements, c'est bien lui qui les intime au fond de notre conscience. Faire fi de sa parole, c'est donc faire fi de sa personne. S'imaginer le contraire et se rassurer sur la réalité ou sur la gravité de sa faute parce qu'elle ne s'inspire ou ne s'accompagne pas de l'intention de rompre avec lui serait vouloir s'abuser. « Conclusion renversante (*stupefacente soluzione*) », disait à ce propos le Pape Pie XII, dans une de ses allocutions aux prédicateurs de carême de Rome (1).

Comment, en effet, désobéir à Dieu sans s'établir pratiquement à son égard, dans une attitude d'indifférence ou de mépris ? Toute acceptation de pécher est le résultat d'un choix librement arrêté : sans cela, il n'y aurait pas proprement péché. Or, un choix librement arrêté suppose de toute nécessité une délibération préalable. Dans le cas présent. quand il s'agit de chrétiens instruits de leurs devoirs, cette délibération peut se produire en un instant. A l'instant même où se présente à leur esprit la pensée de l'acte à poser ou à rejeter, leur conscience le juge et en manifeste la va-

(1) *Acta apostolicae Sedis*, XXXV, 1944, p. 73-74.

leur. Mais, quelque brève qu'elle ait pu être, cette délibération n'en comporte pas moins entre Dieu et quelque bien créé une comparaison qui tourne à son désavantage.

A lui seul, s'il était volontaire, le fait d'une comparaison ainsi instituée serait déjà injurieux à Dieu. A plus forte raison lui est-il offensant qu'elle aboutisse à lui préférer la satisfaction d'un caprice quelconque. A la lettre, alors, c'est lui, son excellence, sa présence, son autorité souveraine, qui se trouvent dépréciés, sacrifiés.

On lui doit l'estime, la louange, la préférence sur toutes choses. On le sait infiniment bon et infiniment aimable, et l'on ne songe pas à contester qu'il l'emporte en bonté et en perfections de toute sorte sur tous les êtres créés, Voilà pourquoi l'on ne demanderait pas mieux, s'il était possible, que de continuer à jouir de son amitié tout en allant à sa passion. Mais, comme lui-même ne saurait se prêter à un partage de cette sorte, à devoir choisir, c'est à la créature que l'on donne la préférence et de lui qu'on se détourne. Comment n'y aurait-il pas là offense et injure ?

On lui doit le respect, l'adoration. On le sait présent partout, partout attentif à ce qui se passe dans le cœur de l'homme. Et voici peut-être quelqu'un qui, se trouvant dans l'occasion de satisfaire sa convoitise, se rassure et s'encourage parce qu'il est à l'abri de tout regard. « Ah! s'il y avait quelqu'un ? » Mais il n'y a que Dieu, et, parce qu'il n'y a que Dieu, on lui inflige le spectacle de ses ignominies, de ses fraudes, de ses vols, de ses scandales et de ses meurtres d'enfants. Ce n'est pas faire injure à Dieu cela ? On le compte pour rien.

On lui doit la soumission. Il l'exige. Il est le Maître, le Seigneur absolu. Et voici que, devant l'expression de sa volonté, l'homme hésite : « C'est vrai ; je le sais, Dieu le défend. Mais cela me plaît et m'enchante. Dieu l'exige. Mais cela me gêne ». Et, encore une fois, parce qu'il n'y a pas de milieu et qu'il faut choisir, c'est contre Dieu que l'on prend parti, et c'est lui que l'on écarte de son chemin pour aller à son caprice. Ce n'est pas une injure cela ?

Quelqu'un pourrait être tenté de se récrier : « Injure, oui, si l'on y pensait. Mais, qui donc, lorsqu'il accepte de

pécher, se livre à ces réflexions ? L'injure, par conséquent, n'est pas consciente et il n'y a pas lieu de se l'imputer ».

Soit. Il est bien vrai que ces sortes de considérations ne se présentent guère à l'esprit quand surgit la tentation. Beaucoup, même, parmi le commun des pécheurs, ne s'y sont jamais arrêtés. Aussi, s'en faut-il que la culpabilité se doive mesurer uniquement à la gravité objective de la faute. Elle n'est pas la même chez tous. Les degrés en sont infinis. Ils peuvent même aller jusqu'à une réelle inconscience.

Cependant, le mal ne serait-il pas déjà que ces considérations si justes et si propres à faire naître ou à entretenir le sens du péché restent étrangères à l'esprit et que, même après coup, l'on évite ou l'on omette de s'y arrêter ? N'y aurait-il pas là la preuve du peu d'égard qu'on a pour Dieu jusque dans le regret qu'on lui exprime de l'avoir offensé ?

En tout cas, à commettre le péché, il n'a pas que des étourdis ou des ignorants. Il y a aussi et surtout, car ce sont ici les grands coupables, il y a aussi ceux qui savent, ceux qui, sachant, ne craignent cependant pas de passer outre à la malice qu'ils reconnaissent au péché. Ceux-là, même, trop souvent, alors qu'ils acceptent d'offenser Dieu, se promettent néanmoins de rentrer en grâce avec lui. Contre lui, ils se font une arme de sa longanimité, de son indulgence même à l'égard des plus grands coupables. C'est dire qu'ils se jouent en quelque sorte de Dieu. Ils en agissent avec lui non seulement comme avec un père débonnaire dont on abuse la simplicité ; ils se comportent à son égard comme avec un maître, un roi, que l'on peut braver et berner impunément. Aussi saint Bernard n'hésite-t-il pas à parler à leur propos, d'un véritable attentat contre Dieu. Pratiquement et autant qu'il est en lui, le pécheur ainsi disposé prétend que Dieu ferme les yeux sur ses crimes, qu'il soit incapable de les punir ou renonce à le faire : ce qui revient à demander à Dieu que, faisant preuve à l'égard du péché, d'impuissance, d'injustice ou d'insouciance, il cesse d'être ce qu'il est.

Ipsum Deum, quantum in ipso est, perimit.
Omnino enim vult Deum peccata sua
aut vindicare non posse

sut nolle
aut nescire.
Vult ergo eum non esse Deum quia, quantum in ipso est,
aut eum vult impotentem
aut injustum
aut insipientem (1).

III

Voilà jusqu'à quel point peut se perdre le sens du péché. Et l'extinction, alors, en a des couséquences d'autant plus graves et plus étendues qu'elle peut se produire chez ceux-là même qui ont mission d'en préserver. Le moins qu'il y ait à redouter de leur part est qu'ils ne se taisent. Comment dénonceraient-ils le mal du péché ? Ils en sont débordés et submergés : « Qui donc encore croit au péché ? » Finissant en quelque sorte par ne plus y croire eux-mêmes, ils renoncent à en dénoncer la malice.

C'est donc proprement ici que se doit organiser la résistance. Et la première chose à faire est de renouveler en soi l'exacte perception du mal à combattre.

Les retraites, d'ordinaire, tendent d'abord à ce but. Mais on ne saurait trop se le rappeler, pour que soit atteint le but ainsi poursuivi, il ne suffit pas qu'on y prêche, même éloquemment. L'important est que les intéressés en viennent à voir eux-mêmes où se trouve la malice du péché. Elle ne saurait leur apparaître que s'ils s'appliquent à le regarder résolument en face et à l'apprécier du point de vue de Dieu lui-même. De par devers nous, il se présente toujours sous un aspect agréable : on ne le rechercherait pas, si l'on n'y découvrait pas quelque réel avantahe. C'est par son envers, peut-on dire, qu'il atteint Dieu. Aussi, est-ce à la lumière de ses jugements que nous avons à le juger et pour cela, la première chose à faire est de lui demander sa grâce.

Les *Exercices spirituels* de saint Ignace, dont la première semaine a précisément pour but d'éveiller et de réveiller le sens du péché, insistent fortement là-dessus. Demander la confusion de se voir encore supporté par Dieu, alors que d'autres. peut-être moins coupables, sont déjà

(1) *In tempore Resurrectionis, sermo* III, 3 (PL 183, 290 B-C).

condamnés (1). Demander une douleur intense et jusqu'à des larmes à la vue de ses péchés (2). Se jeter aux pieds du Christ en croix et lui demander, plein à la fois d'admiration et de confusion, comment il a pu en venir à se faire homme et à mourir pour ses péchés, alors que soi-même on a fait si peu pour les éviter et pour répondre à tant d'amour? (3) Trois colloques successifs avec la Sainte Vierge, avec Notre-Seigneur, avec Dieu le Père, pour obtenir de « sentir la connaissance intime et la détestation de ses péchés » (4).

C'est sous l'impulsion et avec le secours des grâces ainsi sollicitées que peuvent aboutir les efforts personnels pour se convaincre soi-même du désordre et de la malice du péché : se mettre et se tenir en présence de Dieu comme fait le serviteur pris en flagrant délit et qui, sans songer à se disculper, s'en remet à la justice et à la magnanimité de celui auquel il a manqué (5). Que le pécheur prenne en quelque sorte sa mesure : sous les yeux des anges et des saints, en face du Seigneur Dieu tout puissant, qu'il oppose ce qu'il est de lui-même, ignorance, misère et iniquité, à ce qu'est celui qu'il a osé braver, la sagesse, la puissance, la justice elle-même (6).

Telle est la connaissance pratique du péché nécessaire pour en saisir la malice. Par elle-même, l'étude, la connaissance spéculative de sa nature, de ses conditions et de ses espèces, ne sauraient y suffire. Pas davantage l'émotion passagère que peuvent produire d'éloquents discours. Hélas! même de s'être pénétré, et plusieurs fois, de ces méditations n'empêche pas qu'on les puisse perdre de vue. Aussi, faut-il savoir y revenir et s'en inspirer pour en conserver ou en retrouver le fruit. Et c'est ici qu'apparaît le profit qu'on peut tirer à cet effet de la pratique régulière de la confession.

Mais, ne serait-ce pas ici également que serait exposé

(1) *Troisième prélude du premier exercice.*
(2) *Troisième prélude du second exercice.*
(3) *Colloque du premier exercice.*
(4) *Fin du troisième exercice.*
(5) *Deuxième addition de la première semaine.*
(6) *Quatrième point du second exercice.*

à se perdre ou à s'altérer le sens du péché? Tout au moins, est-il telle manière de recevoir ou d'administrer le sacrement de pénitence, dont on ne saurait dire qu'elle soit propre à l'entretenir.

On se confesse régulièrement, facilement, exactement. Mais, comment se dispose-t-on à le faire? Le danger n'est-il pas qu'on se préoccupe uniquement de dénombrer les fautes commises? Tant de fois on s'est entendu répéter que tout était là : déposer ses misères aux pieds d'un prêtre; lui dire ses péchés comme dans le tuyau de l'oreille. Rien de plus facile et de plus simple. Et c'est bien là, en effet, une manière courante et facile d'encourager à la confession. Evidemment encore tout est bien là, pourvu que l'aveu ainsi fait procède ou s'accompagne d'un réel désaveu des péchés accusés et d'une sincère résolution de s'en garder à l'avenir. Sans doute, même, aime-t-on à le croire, en est-il ainsi communément : pour si peu qu'ils aient été sérieusement instruits de leur religion, les fidèles catholiques entendent bien qu'ils ne sauraient demander à Dieu le pardon des fautes qu'ils accusent s'ils ne regrettaient pas de les avoir commises. A juste titre, par conséquent. leur confession peut être considérée comme manifestant la réalité de leur contrition.

Cependant, cette contrition elle-même, il s'impose de constater que beaucoup sont exposés à n'en avoir qu'un très léger souci. Si imparfait que puisse en être le motif, pour la rendre suffisante, il doit déterminer dans l'âme une véritable conversion : en même temps qu'il lui inspire un regret sincère des péchés accusés, la déterminer à se défaire à leur égard de tout attachement volontaire et à orienter résolumeut sa vie vers le service et l'amour de Dieu. Ainsi le suppose l'absolution à recevoir. Son but à elle et son effet propre ne sont pas de procurer cette conversion. Au contraire, ce désaveu et ce détournement du péché sont, avec la volonté sincère de témoigner à Dieu l'attachement qu'on lui promet, la condition préalable de la rentrée en grâce avec lui que procure le sacrement. Et il est bien vrai que ce recouvrement de l'amitié divine n'est pas subordonné à la certitude de la persistance des bonnes dispositions qui le rendent possible; seulement, le moins qu'il exige est que ces dispositions elles-mêmes existent.

Or ces dispositions, que les prières et les méditations d'une bonne retraite tendent à produire, la préparation à la confession consiste précisément à les faire revivre. De là vient la nécessité de s'y appliquer; mais de là vient aussi que les négligences sur ce point, si elles étaient conscientes et se généralisaient, ne pourraient manquer de conduire à la diminution ou à la disparition du sens du péché.

IV

Nous arrivons donc ici au point précis sur lequel les craintes ou les plaintes qui se manifestent à ce sujet doivent ramener l'attention. Dans la recommandation et dans l'administration courante du sacrement de pénitence, s'applique-t-on bien et réussit-on toujours à en procurer une fréquentation fructueuse?

L'indispensable pour cela est que ceux qui viennent si facilement se confesser aient été formés à se mettre en état de recevoir l'absolution. Or, cette formation première, et qui ne saurait être l'œuvre d'un jour, on peut se demander si beaucoup de ceux-là ont bien pu la recevoir. En beaucoup de milieux tout au moins, il est permis d'en douter. Les doléances de ceux qui ont charge de la donner sont fort inquiétantes à ce sujet. Quelques leçons de catéchisme mal apprises ; quelques explications mal écoutées et mal comprises, au cours des quelques mois qui ont précédé ce qu'on appelle la première communion solennelle, voilà tout ce dont ils ont disposé pour former à la vie chrétisnne des enfants qui ont grandi et ont été éduqués en dehors, peut-on dire, de toute préoccupation religieuse.

Quel sens du péché auraient-ils pu leur donner? Ont-ils même pu leur apprendre à passer au confessionnal autrement que comme à un guichet, où l'on vient s'acquitter d'une déclaratiou fiscale? Pauvres enfants! Pauvres jeunes gens! Et l'on s'étonnerait, après coup, de constater que certains d'entre eux, même devenus militants d'action catholique, fassent preuve de connaissances ou de conceptions religieuses si rudimentaires! La faute en est moins à eux ou à leurs prêtres qu'aux conditions dans lesquelles ils sont venus à la pratique de la vie chrétienne.

La conclusion, par conséquent, à tirer par les « œuvres »

des constatations douloureuses auxquelles a pu donner lieu leur comportement dans la réception des sacrements, est qu'elles se doivent à elles-mêmes de suppléer à ce qui leur a fait défaut. C'est là la plus urgente et la plus féconde des formes d'apostolat à exercer auprès d'eux.

Toutes les œuvres n'y sont pas également ordonnées. Il en est dont le but est surtout d'ordre humain et social. Mais d'autres s'attachent directement à cultiver et à développer la vie spirituelle de leurs membres : tels, entre autres, les divers tiers ordres, l'Apostolat de la prière, les congrégations de la Sainte Vierge. La collaboration s'impose donc entre les unes et les autres. Il s'agit pour toutes de travailler à l'édification du corps mystique du Christ. Or, cette œuvre d'ordre général, exige avant tout que s'exerce sur chacun des membres de ce corps une action d'ordre essentiellement individuel. C'est chacun qui doit se former lui-même à la lutte contre le péché. Les exercices d'ordre purement collectif n'y suffisent pas.

Il n'en est pas, en effet, des membres du corps mystique du Christ comme de ceux du nôtre. Ici, aucun membre n'a aucune vie qui lui soit propre. Chacun progresse, se développe et devient apte à remplir sa fonction par le fait même que s'alimente la vie commune. Dans le corps du Christ, au contraire, chaque membre a sa vie propre et distincte. Bien que la tenant de son chef, c'est par ses efforts personnels que chacun doit pourvoir à l'entretenir et à la développer. Les sacrements sont faits pour l'aider dans cette tâche ; mais c'est à lui qu'il appartient de s'en assurer un usage fructueux. Voilà pourquoi celui de pénitence exige de sa part qu'il s'y prépare avant tout par une réelle détestation du péché.

Cette détestation, le moins qu'on puisse dire est qu'il faut prendre le temps de s'y exciter ou de la faire revivre. Il est indispensable pour cela de s'en remettre les motifs devant les yeux et de demander la grâce de s'y rendre accessible. Ce n'est pas ici le lieu d'indiquer les moyens à prendre pour cela. Les lecteurs de cette Revue voudront même bien nous excuser de leur avoir mis sous les yeux une simple leçon de catéchisme. De leur côté, ceux qui ont l'expérience de la sollicitude pastorale savent mieux que personne comment se rend fructueux le recours fré-

quent à la confession. Pour conclure, nous nous bornerons donc à rappeler comment il importe, à cet effet, que chacun ait assez d'esprit de foi et de simplicité de cœur pour prendre le temps de se préparer à la confession. On s'en voudrait de ne pas le faire pour la sainte communion : dans les deux cas, il s'agit de participer aux effets du sacrifice rédempteur.

Le même esprit apprend à s'aider des secours que met à la disposition de tous la tradition constante de la piété catholique. Et peut-être n'est-il pas inutile de rappeler l'attention sur certains de ceux dont la négligence risquerait d'être le plus dommageable.

Nous avons déjà dit le profit à tirer de l'exemple des saints et de la lecture de leur vie. Les deux dévotions, en particulier, au Sacré Cœur et à la Sainte Vierge, sont d'une efficacité universellement reconnue pour faire naître et entretenir dans les âmes l'aversion du péché. Si donc il était avéré que cette aversion est en baisse parmi nous, on pourrait se demander si cette diminution ne serait pas en corrélation avec la négligence ou le manque de conviction que l'on apporte, dit-on, à les recommander.

La même question pourrait se poser au sujet des livres que l'on appelle de piété ou de prières. L'Eglise a toujours été riche en ce genre de littérature. Beaucoup de chrétiens lui doivent d'avoir appris à se préparer à la confession. Ils y ont trouvé à cet effet des prières pleines de foi et de saveur. Ils s'y sont familiarisés avec la pratique des examens de conscience. Certains en ont retenu l'usage de s'aider, chaque fois qu'ils vont à confesse, des trois colloques que suggère saint Ignace pour obtenir de « sentir » le désordre du péché. N'y auraient-ils que contracté l'habitude de dire leur acte de contrition en s'aidant de ce que saint Ignace appelle « la seconde et la troisième manière de prier », on ne saurait douter qu'elles aient ainsi contribué très efficacement à entretenir en eux le sens du péché.

Cette littérature change nécessairement d'allure, de ton ou même de langue, suivant les tendances et les goûts de chaque époque. Voilà pourquoi, à quelques exceptions près, elle est constamment à rajeunir. Mais on ne saurait la décrier ou en détourner sans faire preuve d'une réelle

méconnaissance de la psychologie humaine en général et de la psychologie religieuse en particulier. En tout cas, ce serait là se priver d'un moyen très pratique d'entretenir parmi les chrétiens le sens du péché.

Il n'y a pas, en effet, de science, d'art ou de profession, où ne soient en usage ces sortes de manuels ou de guides techniques. Les plus habiles tiennent à en avoir quelqu'un sous la main pour se rafraîchir la mémoire ou se faciliter l'exécution d'un travail urgent. Nos livres de prières sont destinés à rendre le même service. Ils mettent à la portée des fidèles le suc vivifiant de l'Evangile ou des prières liturgiques, qu'il ne sauraient en extraire eux-mêmes. Ils y apprennent à s'entretenir avec Dieu, et les sentiments qu'ils y trouvent exprimés ne leur sont pas seulement une consolation. A les goûter, ils s'entraînent à les faire leurs. Ainsi se rendent-ils familiers les exercices les plus propres à nourrir leur foi et à entretenir ou à exciter en eux les dispositions requises pour s'approcher avec fruit du sacrement de pénitence.

Il me souvient de l'église d'une grande paroisse du nord de la France, où j'eus l'occasion d'entrer un samedi soir. Aux confessionnaux, « ces messieurs » étaient à leur poste. Pas d'encombrement. Dans l'église non plus il n'y avait pas foule et je pus observer comment de petites filles, transportant elles-mêmes leur chaise d'une station à l'autre, faisaient chacune pour son compte le chemin de la croix. Etait-ce avant ou après leur confession? Je l'ignore. Mais elles s'aidaient toutes de leur livre de prières. Et quelqu'un leur avait donc bien appris à s'en servir. Quel qu'il fût, qu'il y eût pensé ou non, celui-là travaillait très efficacement à les armer contre le péché.

Dans une autre circonstance, à Lourdes, redescendant de la colline, après avoir fait moi-même le chemin de la croix, je croisai plusieurs groupes de pélerins, de Besançon, je crois, qui faisaient eux aussi, le chemin de la croix. A chaque station, on s'arrêtait pour entendre une pieuse lecture et le lecteur, dans chaque groupe, était un jeune homme — de l'A. C. J. F., sans doute. Là aussi, le livre de prières familier servait à entretenir vivant, avec le souvenir de la passion, le sens du péché, qui en est inséparable.

Paul Galtier.

LA CONTEMPLATION IGNATIENNE ET LES QUATRE DEMEURES MYSTIQUES DE SAINTE THÉRÈSE

ANALYSE ET COMPARAISON

Les commentateurs des Exercices *se divisent à propos de leur interprétation. Le P. Collins présente ici le point de vue mystique au sujet de la* Contemplatio ad amorem. *La* RAM *n'entend pas prendre partie dans ce débat, d'autant moins que la* Contemplatio ad amorem *n'a pas toujours occupé la même place et à plus forte raison la dernière dans la distribution des* Exercices (N. D. L. R.).

Cet article a pour objet d'instituer une comparaison entre les quatre points de la *Contemplatio ad amorem* et les quatrième, cinquième, sixième et septième demeures de l'âme telles que les décrit sainte Thérèse et par suite de mettre en lumière la signification spirituelle plus complète que l'on trouve dans les phrases laconiques, on est presque tenté de dire furtives, de saint Ignace, quand il traite de la matière qui est l'objet de la conclusion des Exercices.

Nous disons « signification intellectuelle plus complète », car il est clair que le livre des Exercices envisage la possibilité pour l'âme de l'exercitant d'être élevé à l'état mystique et saint Ignace n'entend d'aucune manière s'opposer à la libre action du Saint-Esprit, mais plutôt la prolonger et l'aider dans la mesure où peuvent intervenir les moyens humains. Or si cette infusion surnaturelle de la grâce est prise en considération dès les premières étapes de la retraite, il est évident qu'il faut s'attendre plus encore à cela dans l'exercice final que le Saint intitule : « Contemplation pour arriver à l'amour ». Il est possible que, à ce stade des Exercices, quelques-uns au moins des exercitants aient déjà reçu des illuminations d'en haut, soient arrivés au troisième degré d'humilité, soient en possession du don mystique de la compassion et de la sainte joie. Ne pouvons-nous pas admettre que saint Ignace quand il composait cette contemplation avait en vue aussi, sinon principalement, de pareilles âmes? L'on peut objecter qu'après tout ces âmes privilégiées ont progressé, sans avoir besoin d'être aidées, que toute leur activité a cousisté à

laisser faire Dieu. Mais est-il vrai que même ceux qui ont reçu de précieuses grâces mystiques ne peuvent être aidés à en recevoir d'autres par la nature même du sujet qui est offert à leur contemplation et par d'autres causes dispositives? Laisser faire Dieu suppose qu'il agit ou est sur le point d'agir et cela signifie du dommage quand Dieu exerce actuellement une influence surnaturelle sur l'âme ou quand l'expérience démontre qu'il est certain que si l'âme se laisse disponible entre les mains de Dieu, elle sera soumise à la divine activité. Des sujets de méditation bien adaptés comme ceux sur la Passion, sont de temps en temps employés avec profit même par ceux qui reçoivent de fréquentes visites d'en haut.

Il faut donc s'attendre à ce que les quatre points de la Contemplation disposent l'âme à recevoir les grâces mystiques. Avons-nous raison de supposer que même les grâces mystiques les plus élevées sont envisagées par saint Ignace quand il formule ces points et que les plus hauts degrés de l'union mystique ont d'une certaine manière leur répercussion dans ces points? L'objet du présent article est de jeter quelque lumière sur ces questions et par là même de montrer quelle relation il y a entre ces points et les quatre demeures mystiques de sainte Thérèse.

Si saint Ignace avait spécialement en vue l'oraison mystique en composant cette contemplation, il est naturel de s'attendre qu'en agissant ainsi il appuie sur son propre concept et son expérience de la vie mystique et que ce qu'il y a de particulièrement ignatien dans les Exercices révèle dans une certaine mesure ce concept et cette expérience. Or, ce qu'il y a de particulièrement ignatien, outre les deux préludes et la première offrande, c'est l'ordre des quatre points. Ignace fut-il guidé en cela par la considération de certains quatre points de repère dans la vie mystique qu'il regardait comme des étapes importantes dans le voyage mystique? Si nous parvenons à découvrir ce plan sous-jacent, nous comprendrons plus facilement encore la signification de ces points dont la sublimité, à ce que nous pensons, est masquée par ce que l'on pourrait appeler la nonchalance avec laquelle ils sont présentés dans le livre des Exercices.

Cette conjecture paraîtrait encore plus fondée si on se rappelle l'extraordinaire réticence de saint Ignace dans les Exercices pour tout ce qui touche à la voie unitive (1). Dans la 10e annotation, il nous dit que la voie purgative correspond à la première semaine et l'illu-

(1) A propos de la voie unitive, telle qu'on la trouve indiquée dans l'instruction spirituelle donnée aux scolastiques jésuites du Collège Romain, au temps de S. Jean Berckmans, on trouve des indications très intéressantes dans un article du P. Ignace Iparraguire de l'*Archivum Societatis Jesu*, XV (1946), spécialement p. 113-115.

minative à la seconde, mais il laisse à notre intelligence le soin de conclure que la voie unitive correspond à la troisième et quatrième semaines. Nous pouvons appliquer à ce cas ce qu'il dit ailleurs : « Scriptura supponit nos habere intellectum (Mysteria Vitae Christi, de prima apparitione) ». De plus on peut s'attendre à ce que le progrès vers une spiritualité toujours plus haute, qui est le sens des premières parties des Exercices, doit continuer et trouver son point culminant le plus élevé possible dans le dernier point du dernier exercice.

Nous supposons donc que l'ordre des quatre points de la Contemplation est fondé sur les quatre degrés de l'amour mystique. Telle est notre hypothèse dont la valeur doit être jugée par la lumière qu'elle projette sur notre intelligence de la Contemplation elle-même et de son rôle comme conclusion des Exercices, destinée comme les autres parties à préparer et à disposer l'âme... à chercher et à trouver la volonté de Dieu en vue d'ordonner sa vie pour le salut de son âme (an. 2).

Nous y avons recours en conséquence comme à une hypothèse de travail, supposant que cette Contemplation a pour but d'aider l'âme comme une cause dispositive en vue d'arriver à un amour mystique de Dieu et même au plus haut degré de cet amour mystique. Déjà l'exercitant, au moins depuis le moment de sa confession au cours de la première semaine, peut-être durant toute sa vie, a possédé l'amour essentiel de Dieu, nécessaire au salut. L'amour mystique de Dieu dont nous parlons, ajoute à l'amour essentiel de Dieu une note nouvelle de passivité. Il sera utile ici de comparer l'amour ordinaire ou essentiel et l'amour mystique de Dieu avec l'amour ordinaire de bonne volonté qui est nécessaire et suffisant pour unir ensemble en société les hommes en vue de travailler pour un but commun et l'amour humain qui tend à unir deux personnes non seulement dans l'union d'une société, mais l'union d'une seule chair. L'amour ordinaire de Dieu fait de l'homme un membre vivant de la société qui est l'Eglise, le corps mystique du Christ ; l'amour mystique de Dieu tend à unir l'homme à la divinité du Christ, de manière à ce qu'ils soient deux en un seul esprit.

* * *

Puisque nous ne pouvons comprendre le surnaturel que par analogie avec le naturel, il nous faut pousser plus à fond notre analyse de l'amour humain du type qui correspond à l'amour mystique de Dieu... Comme par ailleurs tout amour, même l'amour humain est en soi quelque chose d'obscur et de difficile à analyser, analysons-le non en lui-même mais dans son effet propre. Cet effet propre consiste à unir. Le Pseudo-Denys donne une définition directe de l'a-

mour en disant : « Amor est virtus unitiva » (Cap. 4 de div. Nom. part. 2, lect. 9) et Aristote dit de même : « Unio est opus amoris » (2 Polit. cap. 2 med.). Saint Thomas cite ces deux textes en les approuvant (I. IIae, q. XXVII, a. 2 ad 2). Saint Ignace dans la seconde remarque sur la Contemplation, déclare que l'amour consiste dans la communication mutuelle ou le partage des biens. Evidemment ce n'est pas là une définition de l'essence de l'amour, qui est décrit par saint Thomas comme « velle alicui bonum » (cf. I. IIae, XXVII, a, 3, ad 1). C'est une précision ultérieure de ce qui est signifié par les faits dans la remarque I et cela donne l'aspect actif de l'union d'amour : ceux qui s'aiment sont unis par la communication de leurs biens. (Voir L. de la Palma, *Camino espiritual*, II, ch. I, pour les raisons qui poussent saint Ignace à éviter le mot union en cette matière).

L'opération propre de l'amour est donc d'unir, et comme « operatio sequitur esse », plus parfait est le degré spécifique de l'amour, plus parfait est le degré spécifique de l'union et inversement plus parfait est le degré spécifique de l'union, plus parfait est le degré spécifique de l'amour que nous pouvons en déduire. Mais comme l'union est quelque chose de plus facile à analyser que l'amour, appliquons-nous à considérer les degrés spécifiques de l'union qui peut être atteinte par l'amour humain et concluons que là où nous avons trouvé différents degrés spécifiques d'union, nous aurons trouvé différents degrés spécifiques d'amour.

Nous considérerons donc quels sont les degrés d'union spécifiquement distincts qui sont en jeu dans l'histoire de l'amour humain. Deux personnes viennent à se connaître et se désirent mutuellement du bien comme membres d'une même société, alors un nouvel amour a surgi dans leur cœur qui tend à unir leurs vies d'une manière permanente et parfaite. L'union la moins parfaite que cet amour peut réaliser est l'union par la communication de biens extérieurs : ceux qui s'aiment se font des cadeaux : ils sont présents l'un à l'autre dans leurs cadeaux. Cette présence vicariale est une *présence imparfaite* opérée par le plus bas degré de l'amour.

Par cette communication de biens l'amour croît. Plus généreux ils sont dans leurs dons toutes choses égales d'ailleurs, plus rapidement croît leur amour. Le degré le plus proche ensuite de l'union est celui d'être présent l'un à l'autre quand, poussés par leur amour mutuel, ils en viennent à se rencontrer. Cette union ajoute une note nouvelle et spécifique au concept de l'union par les dons. Il faut observer que ce degré d'union n'exclut pas le précédent mais en est plutôt le perfectionnement. Dans ce mode d'union les amis sont pleinement présents l'un à l'autre dans une amitié qui n'exclut pas

toute activité mais tout ce qu'il y a d'activité dans ce degré d'union *est ordonné à se rendre mieux connus l'un à l'autre.*

Après cette connaissance, leur amour l'un pour l'autre est tellement ardent qu'il ne se satisfait plus de l'union par une union de connaissance mutuelle de plus en plus grande l'attachant à leurs charmes respectifs, ils sont *entraînés à des actes qui visent tous intrinsèquement ou extrinsèquement la consommation* de leur mutuel amour. Ainsi est ajoutée une nouvelle note spécifique à la perfection de leur union, actes dont la nature coduit à la consommation de l'amour, comme les marques extérieures de cet amour et aussi tous les actes qui sont extrinsèquement ordonnés à la même fin, tels que les travaux de Jacob pour gagner la main de Rachel, appartiennent en propre à cette union. Il faut encore noter que ce degré, loin d'exclure les précédents les présuppose et les perfectionne.

Le dernier échelon est la consommation de l'amour qui est l'union la plus pleine qui peut exister entre des êtres humains : *la vie commune dans l'état permanent de mariage.* Ils sont devenus deux dans une même chair. Leur amour a atteint sa maturité et leur union est complète. Ils ont été graduellement unis : 1) par la communication des dons ; 2) par la connaissance ; 3) par l'activité en vue de l'amour ; 4) et par le partage de la vie commune. Il n'y a pas de plus haut degré spécifique accessible à l'homme que celui de partager sa vie autant que faire se peut avec un autre. « Personne ne connaît d'amour plus grand que celui de donner sa vie pour son ami » est la suprême réalisation de ce degré d'amour.

Si nous avons analysé correctement les différents degrés de l'amour humain, nous avons découvert un moyen de déterminer les degrés de l'amour surnaturel qui brûle dans le cœur des mystiques. Or dans l'amour humain nous avons trouvé quatre degrés d'union chacun spécifiquement distinct, commençant avec ce qui semble le degré le plus bas de l'union et finissant avec le plus élevé. Il peut y avoir des variations accidentelles dans ces degrés, mais il semble que tout aspect possible de l'histoire de l'amour humain peut être ramené à l'un de ces quatre concepts. Définissons donc ce que nous considérons comme les quatre degrés essentiels de l'amour mystique, basant nos définitions sur l'analyse philosophique donnée ci dessus de l'amour humain. *Le premier est cet amour mystique qui unit l'âme à Dieu dans un don surnaturel ; le second est cet amour mystique qui unit l'âme à Dieu en l'introduisant surnaturellement en la présence de Dieu ; le troisième est cet amour mystique qui unit l'âme à Dieu en l'assujettissant à une divine activité qui est ordonnée à la consommation de l'amour mystique ; le quatrième est cet amour mystique qui unit*

de telle manière l'âme à Dieu que, d'une façon permanente, elle partage la vie de Dieu d'une façon mystique.

Cette analyse nous a été suggérée à la fois par la lecture de la *Contemplation* de saint Ignace et celle des Quatre Demeures de sainte Thérèse, spécialement les trois dernières.

La Quatrième Demeure qui inclut le recueillement et l'oraison de quiétude semblerait correspondre à notre premier degré d'amour mystique. *L'oraison de quiétude est une bonne chose donnée gratuitement par Dieu,* mais Dieu n'y apparaît pas ouvertement à l'âme. Considérée de ce point de vue, elle répond à notre notion de don surnaturel. La prière de recueillement semble être le début de l'oraison de quiétude et peut aiusi être réduite à la même notion spécifique. Par suite nous estimons que, selon sainte Thérèse, l'étape extraite de l'histoire de l'amour surnaturel de l'âme est le don surnaturel de l'expérience de l'amour, dans la prière de recueillement et l'oraison de quiétude. Puisque la présence est ici la présence imparfaite de l'ami dans ce don de l'amour, la volonté seule est directement affectée, comme dit sainte Thérèse, par exemple, Quatrième Demeure, ch. III (*Obras S. Ter. Bibl. Hist. Carm.,* Burgos, p. 63). Les facultés de connaissance, d'intelligence et d'imagination ont libre place pour leur activité. L'aimée peut être distraite de la pensée de son Ami, tandis qu'elle jouit encore de sa présence dans un don. Quand l'ami apparaît, l'œil de l'intelligence sera complètement occupé à le contempler et à progresser dans sa connaissance. Ainsi il est évident que l'obscurité qui enveloppe l'union effectuée dans la Quatrième Demeure est due à l'obscurité de cette connaissance que nous avons d'une personne que nous connaissons uniquement par le don que nous avons reçu d'elle.

Dans la Cinquième Demeure, sainte Thérèse compare la prière d'union à la rencontre de l'amant avec sa bien-aimée. « Sa majesté, dit-elle, voulant se faire mieux connaître, donne la grâce de venir, pour ainsi dire, à une rencontre pour l'unir ensuite à Lui » (Cinquième Demeure, ch. IV, *ibid.*, p. 94). Il faut noter que l'objet immédiat de cette union est que l'âme puisse mieux connaître le Christ.

Dans la Sixième Demeure, la Sainte continue l'analogie disant que, à la suite de cette réunion, l'âme est blessée d'amour (Sixième Demeure, ch. I, *ib.*, p. 99). Alors elle décrit les différents moyens utilisés par le divin Ami pour intensifier l'amour de la bien-aimée et la préparer pour consommer l'union. Elle est détachée des autres par la persécution ; elle voit clairement que Dieu est avec elle. Il la console dans ses craintes, lui fait expérimenter son pouvoir infini par l'extase, le rapt. L'âme est ensuite pénétrée de son amour ; elle est livrée à des visions et des secrets lui sont confiés. Un tel désir

s'élève en elle pour la consommation de l'union que la douleur met en danger sa vie comme aussi la joie qui lui est parfois donnée. Telle est l'union de la Sixième Demeure : c'est *une union pleine d'activité et de souffrance qui est ordonnée en vue d'une union plus haute.* En chaque âme individuelle, il n'est pas nécessaire que tous ces moyens ou ceux-là seulement soient employés. Dieu est le maître et sait ce qu'il y a de mieux pour préparer chaque âme pour la suprême nnion avec Lui.

Dans la Septième Demeure, Dieu et l'âme sont unis d'une façon permanente par le mariage spirituel. La Sainte compare cette union à celle de la flamme, à la flamme ou aux gouttes de rosée, d'un ruisselet avec l'océan, ou de deux courants de lumière qui entrant dans une pièce divisés, tendent à former une seule lumière (Septième Demeure, ch. II, *ibid.*, p. 186-187). A propos de cette union, la Sainte cite *Philip*, I, 21 : « Pour moi, vivre c'est le Christ », montrant ainsi l'identité de la vie de l'âme, avec la vie du Christ.

*
* *

Est-il possible que la même analogie ait influencé saint Ignace en composant la *Contemplation* et que sa connaissance et son expérience du mysticisme aient déterminé, inconsciemment ou instinctivement, l'ordre des quatre points qu'il propose ici à notre considération ? Si l'ordre de ces quatre points devient plus clair et plus unifié à la lumière des quatre degrés de l'amour mystique que nous avons définis ci-dessus et avons trouvé distingués dans les quatre Demeures mystiques de sainte Thérèse, alors il y a lieu de croire que S. Ignace a été guidé ici par sa connaissance des degrés essentiels de l'amour mystique et que son esprit en cette matière était remarquablement analogue à celui de sainte Thérèse.

Notre hypothèse en analysant ces points est que leur ordre est fondé sur l'idée de degrés successifs dans l'union. Ce mot n'étant, comme nous l'avons vu, jamais mentionné explicitement dans tout le livre des *Exercices*, en fait nous sommes conduits à penser qu'il a été délibérément évité par Ignace pour de bonnes raisons.

Le P. Gagliardi parle beaucoup d'union dans son commentaire sur les *Exercices* (2). L'ouvrage cité a été écrit avant 1590. Il va jusqu'à dire : « Denique proprium exstat et insigne unionis exer-

(2) Il entra dans la Compagnie en 1559, à Padoue, trois ans après la mort de saint Ignace. Il enseigna la philosophie et la théologie au Collège Romain, puis la théologie à Padoue et à Milan et ensuite fut recteur du Collège de Turin, supérieur des maisons professes de Milan et de Venise et pendant six ans recteur à Brescia. Il mourut à Modène, après une longue maladie, en 1607.

citium cui titulus est : *Contemplatio ad amorem spiritualem in nobis excitandum* in quo, divina quadam ratione, proculdubio, vitae unitivae integram excellentemque praxim ac methodum tradit » (*Commentarii seu Explenationes in Exercitia spiritualia*, p. 100, Bruges, Desclée De Brouwer et soc., 1882). De plus il considère que les quatre points sont rangés selon les quatre degrés d'union : « Huius autem unionis quatuor gradus in quatuor punctis eiusdem exercitii posuit S. P. Ignatius eo ordine ut secundus primum, tertius secundum et quartus tertium superet perfectione et eminentia » (*ibid.*, p. 101). Traitant de la contemplation mystique pendant les exercices, il dit : « Fieri tamen potest ut in multis exercitatione frequenti huius unionis elevetur intellectus ad altissimas contemplationes, etiam ad raptus atque extases quae minime omnium suspectae sunt et omnibus securiores videntur, quando ex amoris divini efficacia proveniunt » (*ibid.*. p. 104).

Il est clair que dans les Exercices il y a une générale inclination vers une union toujours plus grande avec le Christ. Il est à peine besoin de souligner comment l'exercitant est conduit à travers la douleur pour le péché à l'imitation du Christ; de l'imitation du Christ à la souffrance avec Lui pendant la semaine de la Passion et à la joie pendant la semaine de la Résurrection. Pendant ces semaines, l'âme a été entraînée à une union d'imitation et une union de parfaite sympathie. Les répétitions tendant à simplifier l'activité de l'intelligence et ainsi à perfectionner et à intensifier l'activité de la volonté, qui est l'amour dont l'opération propre est d'unir. Dans aucun des exercices théocentriques, il n'y a mention d'union, comme nous l'avons déjà vu; dans l'exercice théocentrique de la contemplation saint Ignace s'approche le plus de cette mention quand il parle de communication. Qu'il estime très haut l'union mystique de l'âme avec Dieu c'est évident, d'après sa lettre à saint François de Borgia, quand il parle des dons sacrés, qui ne sont pas en notre pouvoir, tels que les dons infus ou des larmes et établit la règle selon laquelle elle doit être appréciée : « *tanto son de mayor valor y aprecio, cuanto son* en pensar y considerar más alto ». Nous ne devons pas chercher ces dons seulement pour notre plaisir, dit-il, mais parce que, sans eux toutes nos pensées, paroles et actions sont confuses, froides, troubles; nous devrions chercher à rendre nos actions chaudes, pures, droites, pour le plus grand service de Dieu. (Cf. *Epistolae et Instructiones, Mon. Ignat.*, s. I, vol. II, p. 235-236).

Nous pouvons voir dans cet avis donné à quelqu'un qui jouissait déjà des faveurs mystiques la haute estime que saint Ignace avait de l'union mystique avec Dieu. Au même endroit, il dit que ces dons devraient être préférés à tous les actes corporels (il parlait des pénitences) parce ce qu'ils nous aident beaucoup dans le service de

Dieu. Ici l'amour que l'on trouve dans la prière mystique doit être apprécié, non seulément pour lui même, mais aussi parce que. en dehors de la prière, il se montrera dans les faits (cf. première remarque avant la Contemplation) perfectionnant notre service de Dieu.

Le fruit à rechercher dans la *Contemplation* est, selon le second Prélude, « une connaissance intérieure des nombreux grands bienfaits reçus, de sorte que, pleinement reconnaissant, je puisse en toutes choses aimer et servir sa divine Majesté ». Dans le colloque, qui, nous le supposons, a été inspiré par la connaissance intérieure, demandée au colloque où nous demandons seulement « ton amour et ta grâce car c'est assez pour moi ». L'âme est ainsi amenée à sacrifier toute chose dans la première partie de son oblation et à demander seulement l'amour et la grâce de Dieu en retour. Quelle disposition d'âme pourrait être plus parfaitement adaptée pour la réception de ce don de l'amour infus dont sainte Thérèse parle dans la Quatrième Demeure? En fait la même prière qui est proposée, non imposée pour tous les quatre points, peut se prêter à être entendue comme une splendide prière demandant implicitement la divine union complète. « Prenez et recevez ma liberté », en prenant possession de ma volonté, en la rendant captive par le don surnaturel de l'amour; « prenez et recevez ma mémoire, mon entendement », en prenant possession d'eux par la connaissance qui vient de la présence surnaturelle dans mon âme ; « prenez et recevez toute ma volonté, tout ce que j'ai et que je possède » en agissant surnaturellement sur moi de manière à me rendre parfaitement détaché en toute chose, de ma propre volonté et de tout ce que j'ai. Donnez-moi votre amour et votre grâce, en me faisant participer à votre vie divine dans un état d'amour surnaturel et permanent.

Considérons maintenant les points comme ils sont ordonnés par saint Ignace. « Le premier point est de rappeler les bienfaits reçus » et je dois insister non seulement sur ce que Dieu a fait pour moi, mais conséquemment sur le fait qu'il désire se donner lui-même autant qu'il le peut selon son bon plaisir. Il est manifestement question d'union par les dons. Dieu a donné généreusement et est prêt à donner encore. L'âme est poussée à la générosité donnant tout et ne demandant qu'amour et grâce en retour. La pleine réalisation de ce point dans l'union mystique quand Dieu fait à l'homme le don de son divin amour dans le recueillement de la prière, tel qu'il est décrit dans la Quatrième Demeure de sainte Thérèse.

Le second point est de considérer comment Dieu habite dans les créatures, etc. Le P. Gagliardi dit à ce sujet : « Continet autem aliquid altius primo : praesentiam nempe realem Dei in suis operibus et donis ac omnibus creaturis ». (*Ibid.*, p. 20-21). Ici l'âme ne reçoit pas seulement des dons de Dieu, mais lui est en plus unie par sa

présence parlant à son sujet et en lui. La consommation d'une pareille union se trouve dans l'ordre mystique de la prière en pleine union, quand Dieu devient présent d'une nouvelle et sublime manière.

Le troisième point est de considérer comment Dieu travaille et agit pour moi en toutes choses. « Ici Dieu n'est pas seulement présent, mais actif pour moi, etc. », c'est-à-dire pour m'aider à atteindre la perfection naturelle et surnaturelle de ma vie pour laquelle il m'a créé. De même je dois réfléchir comme ci-dessus, m'attardant à penser comment Dieu veut agir pour moi, non seulement dans les créatures, mais en étant présent et actif d'une manière plus intime autant qu'il le peut et selon son divin bon plaisir, l'amenant à la perfection de la vie de l'homme. Ce point correspond au troisième degré de l'amour surnaturel que nous avons défini et à ce que nous trouvons décrit dans la Sixième Demeure de sainte Thérèse.

Le quatrième point est de considérer comment toutes les bonnes choses et les dons descendent d'en haut et mon pouvoir limité du pouvoir par excellence suprême et infini, et de la même manière justice, bonté, piété, miséricorde, etc. Comme du soleil descendent les rayons et de la source, l'eau ». Le P. Gagliardi commente ainsi ce point : « Hic tanquam omnium summus (gradus) superaddit omnium creatarum rerum et actionum derivationem a Deo tanquam summo bono et infinito thesauro cuius sunt participationes ». Ici nous ne considérons pas seulement toutes les bonnes choses qui viennent de Dieu, mais comment elles descendent de Dieu. Elles sont une sorte de jaillissement, une diffusion ad extra des divins attributs. Dieu communique ce qu'il a à ses créatures *en partageant avec elles en certain sens les perfections intérieures de sa divine nature et cela d'une manière permanente* comme le flot permanent qui jaillit de la source, etc. De même nous devons réfléchir comme auparavant. Ici il faudra réfléchir combien Dieu désire partager sa vie et ses perfections avec moi, non seulement comme il les communique aux créatures par la création et la conservation, mais dans le même ordre que ci-dessus, partageant sa vie d'une façon permanente, d'une manière nouvelle et sublime, etc, selon son divin bon plaisir. Ce point correspond au quatrième et plus haut degré de l'amour et à la Septième Demeure de sainte Thérèse.

Quelle conclusion tirer de tout cela? Au moins que saint Ignace semble avoir basé ces points sinon en fait, la prière d'oblation sur les mêmes quatre unions effectuées par l'amour, comme l'a fait sainte Thérèse écrivant sur les Quatre Demeures mys-

tiques de l'âme. La mise en œuvre est plutôt ascétique que mystique par le ton. L'âme est amenée à la plus grande générosité en aimant celui qui a déjà montré dans l'ordre naturel et l'ordre surnaturel qu'il aime avec le plus grand amour, avec un amour qui contient en lui tous les degrés de l'amour humain comme les multiples aspects de sa divine beauté. Il faut s'attendre s'il répond avec pleine générosité à essayer de se conformer avec Dieu dans chacune de ces unions en lui communiquant ses dons, lui tenant compagnie, travaillant pour lui, partageant sa vie entière que Dieu l'ami donnant et communiquant avec bonté ce qu'il a ou peut donner, changera et transformera en bien des cas ces quatre unions en les quatre unions mystiques correspondantes. Que saint Ignace s'attendît à ce que l'âme pendant qu'elle méditait sur ces points pendant la retraite, fût élevée à chacune de ces quatre unions mystiques, c'est difficile de le supposer ; que par eux il entendît donner à l'âme une vision pour ainsi dire de son divin Ami, qui voulût inspirer une réponse généreuse au point qu'un jour Dieu voulût transformer ces quatre unions en véritable union mystique, on peut le croire. Quand nous considérons la sublimité des possibilités auxquelles conduit la contemplation et la connaissance du mysticisme qui apparemment est la base du plan central, nous comprenons mieux la perfection de la sagesse spirituelle qui se fait jour à travers la composition des Exercices (3) et ce que les commentateurs comme Gagliardi et Suarez (4) veulent dire lorsqu'ils parlent de hauteurs contemplatives auxquelles peut conduire la contemplation dans le cas d'une âme véritablement généreuse.

Ainsi nous avons dans ces points laconiques de la contemplation

(3) « Todo lo major que yo en esta vida puedo sentir, pensar y entender así para el hombre poderse aprovechar a sí mismo, como para poder fructificar, ayudar y aprovechar a otros muchos », dit saint Ignace en parlant du livre des *Exercices.*

« Nihil igitur in eis (Exercitiis) desideratur, quantum per brevem methodum tradi poterat : nam illa (instructio), que per vivam vocem adicienda est, nunquam excluditur ; utramque vero perficere debet experientia, et Spiritus Sancti illuminatio ». Suarez, *ibid.*, 11.

(4) Ce que dit Suarez à propos de la Contemplatio ad amorem, vaut la peine d'être noté ici : « Deinde in fine illius hebdomadae est contemplatio ad amorem spiritualem in nobis excitandum, quod maxime pertinet ad contemplationem. Est autem animadvertendum in hoc gradu contemplationis seu viae unitivae distinguendum esse initium eius... a termino qui est ipsa unio cum Deo. Nam in priore parte huius viae servanda est eadem forma orandi ac meditandi, quae in caeteris servatur, paucis mutatis, et *accommodando materiam scopo et fini intento...* » (les italiques sont de nous), Suarez, *De Religione,* lib. IX, cap. VI, 9.

le plus haut mysticisme et chacun des degrés essentiels du mysticisme, réfléchis mais seulement comme dans leurs causes dispositives (5). Ce n'est pas une contemplation d'amour, mais une aide offerte à l'âme pour obtenir (alcanzar) l'amour et c'est aussi l'amour mystique le plus sublime de la Septième Demeure de sainte Thérèse.

Pour une âme qui entre dans la voie mystique et même jusqu'à ce qu'elle ait atteint la Septième Demeure, ces points de saint Ignace peuvent inspirer espérance et amour, poussent toujours davantage l'âme à une plus grande générosité en se donnant elle-même complètement à Lui dont les amoureuses intentions à son égard sont proclamées par toute la création, naturelle et surnaturelle.

B. Collins, S. J.

(5) Non enim omissus fuit in his exercitiis ultimus gradus contemplationis, sed traditus *vel insinuatus fuit*, quantum per humanam industriam fieri expediebat ». (Suarez, *De Religione*, lib. IX, cap. VI, 9) (les italiques sont de nous).

SAINT FRANÇOIS XAVIER
A TRAVERS LA NUIT DE L'ACTION (1)

L'année 1545 marque un tournant dans la vie de saint François Xavier. Les biographes n'y voient ordinairement que la poursuite du mouvement qui l'entraîne depuis Rome et Lisbonne à Mozambique, Goa et la côte de la Pêcherie : l'apôtre continue de marcher et de voguer vers l'Orient. Nonce apostolique, n'en a-t-il pas la charge ? Sachant que le succès a couronné l'entreprise, nous risquons de méconnaître la rupture profonde que marque la détermination de François : partant pour les îles lointaines, il a désormais perdu tout appui humain, fût-ce celui de l'obéissance. Il pénètre dans le domaine mystérieux où l'Esprit-Saint seul déclanche la décision ultime.

Du reste François lui-même nous induirait en erreur si nous ne possédions de lui que la lettre où il résume pour ses compagnons d'Europe les événements écoulés depuis dix-huit mois (2). C'est l'homme d'action qui n'hésite plus et oublie même son hésitation antérieure, au point de juger inutile la mention d'un incident aussi important que l'expédition punitive de Jaffna et son échec.

« Avant de quitter le cap de Comorin, dit-il, je pris soin de

(1) Ces pages sont extraites d'un livre en préparation sur saint François Xavier. Il leur a été adjoint un titre et une conclusion : non pour transformer cette étude historique en une théorie de la « mystique d'action », mais pour suggérer par hypothèse quelques points de contact éventuels avec la mystique connue.

Abréviations : EX (= *Epistolae S. Francisci Xaverii*, éd. Schurhammer et Wicki, Romae, 1944-1945) ; MX (= *Monumenta Xavieriana*, Madrid, 1899-1900) ; DI (= *Documenta Indica*, éd. Wicki, Romae, 1948-1950) ; MI (= *Monumenta Ignatiana, Epistolae*, Madrid, 1903-1911).

Le premier chiffre indique le tome, le second la page. — Les lettres de saint François Xavier sont citées d'après EX : le premier chiffre donne le numéro de la lettre, le second le paragraphe.

(2) La lettre adressée de Malacca le 10 novembre 1545 (n° 52) n'est qu'un billet destiné à faire patienter ses frères auxquels il n'a pas écrit depuis le mois de janvier : une sorte de « lettre suit ». Les événements que nous rapportons ont lieu dans cet intervalle.

pourvoir aux besoins spirituels des chrétiens indigènes : je laissais auprès d'eux cinq Pères : trois indigènes, Francisco de Mansilhas et un prêtre espagnol. Avec les chrétiens de l'île de Ceylan, voisine du cap de Comorin, demeurent cinq *frailes* de l'Ordre de saint François et deux autres clercs ».

Il peut conclure raisonnablement :

« Voyant que je n'étais pas nécessaire et que je ne ferais pas davantage défaut aux chrétiens du cap de Comorin ni à ceux de Ceylan — or il n'est point en dehors des forteresses du roi d'autres chrétiens récemment convertis dans l'Inde, et ceux qui sont dans les forteresses ont des curés pour les enseigner et les baptiser — je me décidai donc à partir pour Macassar » (55, 1 = 10 mai 1546).

Décision simple, semble-t-il : avant de partir pour l'inconnu, l'homme sage a rangé sa maison et distribué les rôles. Telle devait être l'impression des compagnons d'Europe.

Mais les trois premiers Jésuites envoyés là-bas comme aides à Xavier en jugèrent sur l'heure tout autrement. Les voici, débarquant le 2 septembre à Goa, tout heureux de se mettre à la disposition d'un apôtre dont la renommée s'était réfléchie en écho jusqu'à eux. Or, pour leur accueil, ils ne trouvent pas un second Ignace, ce chef qui ne délaissait point Rome et qu'on pouvait toujours consulter : ils ont à lire simplement une lettre adressée au Recteur de Goa. Le P. Maître François avait décidé de répondre aux âmes qui l'appelaient au loin. Que faire en ces conditions ? ils sont à la disposition d'un supérieur éloigné à une dizaine de milliers de kilomètres ! Humainement ce départ leur semble injustifiable. « Il a tout abandonné pour aller là-bas, confie Lancillotto six semaines plus tard (DI I 43 = 22 octobre 1545). » Un an après, à Ignace :

« Je ne sais pour quelle raison il laissa là Mansilhas prendre soin des chrétiens et se rendit en d'autres terres distantes de 11.000 kilomètres, à Maluco : de ce lieu, nous ne pouvons recevoir de lettres sinon une par an, pas plus que de vous-même ! » (DI I 134 = 5 novembre 1546).

Le collège de Goa souffre de son absence : pourquoi donc parcourir le monde quand la maison a tant besoin de lui ?

« Je suppose qu'il est poussé par l'Esprit du Seigneur dans ces contrées. L'Inde est si grande cependant qu'une centaine de milliers d'hommes et des plus doctes ne suffiraient pas à la convertir » (DI I 141).

En attribuant au Saint-Esprit ce qu'ils ne pouvaient raisonnablement justifier, les collaborateurs de François atteignaient mieux que les Jésuites d'Europe l'auteur véritable de la décision nouvelle à laquelle nous allons assister.

La conjoncture de François

François vient d'évangéliser la côte indienne d'octobre 1542 à novembre 1544, pendant deux longues années : seul d'abord, il a fondé une chrétienté qui compte maintenant plus de vingt mille âmes ; puis, aidé de Mansilhas, il l'a défendue contre la furie des envahisseurs. Ses néophytes ont tenu bon sous l'orage, François peut être satisfait. Cependant des heurts de plus en plus fréquents avec les administrateurs portugais ont refroidi son enthousiasme de la première heure pour les pouvoirs civils. Le Gouverneur possède encore son estime, mais les capitans locaux, sûrs d'être impunis grâce à la distance qui les sépare de l'autorité centrale, pressurent et dépouillent les indigènes. Voici le portrait de l'un des capitans de la côte, exploitant sans vergogne les pauvres indigènes, païens ou chrétiens : en le brossant, le noble Xavier devait être écœuré :

« Vous aiderez, écrit-il à Mansilhas, Cosme de Paiva à décharger sa conscience de beaucoup de vols qu'il a faits sur cette côte et des maux et meurtres qui se sont faits à Tuticorin à cause de sa grande cupidité. De plus vous lui conseillerez, en ami de son honneur, de rendre l'argent qu'il reçut de ceux qui tuèrent les Portugais : quelle chose affreuse de vendre pour de l'argent le sang des Portugais ! je ne lui écris pas, car je n'espère de lui aucun amendement ; vous lui direz aussi de ma part que j'ai l'obligation de rapporter ses méfaits au roi et au Sieur Gouverneur afin qu'il soit châtié, ainsi qu'à l'Infant Don Henrique afin que, par voie d'inquisition, il punisse les persécuteurs de ceux qui se convertissent à notre sainte loi et foi. Pour ce motif, qu'il s'amende ! » (50, 8 = 7 avril 1545).

Déjà dans une lettre fulgurante à Simon Rodriguès : « Tous ces hommes, dit-il, ne sont que des loups jamais rassasiés » (49, 8). Que l'on menace plus fermement et que l'on punisse plus réellement ; il va jusqu'à demander que, selon les mœurs du temps, on désigne aux Indes un inquisiteur de la foi ! La lettre qu'il écrit à la même époque au roi de Portugal ne nous est malheureusement parvenue que dans la traduction ampoulée de Possinus : le navarrais rude et tourmenté a cédé la place à quelque confesseur du Roi Soleil ; mais une splendide indignation apostolique y respire encore : *Loquebar in conspectu regum !* (46, 1, 2, 6-8).

François déchargeait ainsi sa conscience, mais il devait continuer à vivre avec les méchants. Il est à bout quand il écrit à Mansilhas le 11 septembre 1544 :

« Mon très cher frère en Jésus-Christ, je ne saurais vous dire combien je désire aller sur cette côte. En vérité, j'aurais une barque que je partirais tout de suite ! Voici que viennent de m'arriver trois païens, gens du Maharajah (Iniquitriberim), avec une plainte de leur maître : un Portugais, assurent-ils, s'est emparé à Kâyalpatanam

d'un messager du prince (le neveu d'Iniquitriberim), il l'a emmené prisonnier à Punnaikâyal et a manifesté son intention de le conduire à Tuticorin (c'est-à-dire de le livrer à l'ennemi, Vettum Perumâl). Sachez ce qui en est ; écrivez-en au capitan. Si le Portugais est là, quel qu'il soit, qu'il élargisse le captif ; si l'idolâtre lui doit quelque chose, qu'il aille devant le prince réclamer justice et qu'on ne vienne pas jeter davantage de trouble en ce pays. Voilà pourquoi nous ne faisons rien de plus ! Si cet homme n'est pas relaxé, je pense que je renoncerai à aller voir le Maharajah. Ces gens sont exaspérés : on les déshonore, on se saisit d'eux sur leurs propres terres... Je ne sais que faire... Mieux vaudrait ne plus perdre notre temps, en restant parmi des hommes qui, faute de châtiment, sont inguérissables... Rien de surprenant si le prince vient à maltraiter les chrétiens pour venger la capture de son serviteur ! Ecrivez au capitan la peine que j'ai ressentie de son emprisonnement. Pour moi je ne veux plus écrire à des gens qui disent : Nous ferons le mal et personne ne nous en empêchera... Je vous assure que je ne saurais vous dire à quel point cet incident m'a contristé. Que Notre-Seigneur nous donne la patience pour souffrir de telles folies !... Pour ne plus entendre parler de tout cela, j'irai là où je désire aller, au pays du Prêtre (Jean) où l'on peut tant faire pour le service de Dieu sans être contrecarré. Il ne tient à rien que je ne m'embarque sur un *tôni* (petite barque) pour gagner l'Inde immédiatement ! » (sous-entendu, et de là les côtes d'Ethiopie) (41).

Xavier ne partira pas dans cet Eldorado des missionnaires, qui devait bientôt du reste martyriser ses premiers apôtres. Quand il se décide à aller chez le rajah du Travancore, il est heureux du danger qu'il va courir

« parce que, dit-il, tous ceux qui veulent du mal à ces chrétiens m'en veulent davantage encore. Mais je suis si dégoûté de la vie que je juge meilleur de mourir pour défendre notre loi et foi : voir tant d'offenses, et sans y pouvoir remédier ! rien ne me pèse tant que de n'avoir pu davantage retenir ceux qui, vous le savez, offensent Dieu si cruellement » (44, 3 = 10 novembre 1544).

***

Ainsi pensait François découragé ; mais le Seigneur veut le consoler en l'envoyant moissonner les épis mûrs du Travancore : les pauvres pêcheurs de cette côte, caste deshéritée dont nul ne s'occupe parce qu'il n'y a rien à en soutirer, vont accueillir François comme un ami du ciel. Après un mois d'évangélisation, dix mille Macuas ont été baptisés.

« Tout cela s'est passé avec d'abondantes consolations, plus grandes que je ne pourrais vous le décrire par lettre ou l'expliquer devant vous, confie le moissonneur à ses frères d'Europe (48, 2). Comme il eût été simple de continuer ainsi : « Dieu sait avec quelle joie j'irais achever l'ouvrage et baptiser ceux qui restent ! »

Mais le Seigneur a d'autres projets sur Xavier :

« mais M. le Vicaire général juge qu'il est plus utile que j'aille là où réside le Sieur Gouverneur pour y traiter du châtiment du rajah de Jaffna ! » (45, 1 = 18 décembre 1544).

Que s'est-il donc passé? Six cents chrétiens de l'île de Manar viennent d'être massacrés par le rajah de Jaffna, au nord de Ceylan. François a aussitôt gagné Cochin (16 décembre) où il a rencontré le Vicaire Général, Miguel Vaz. Tandis que celui-ci se rend au Portugal afin de décrire la situation alarmante du christianisme aux Indes, François ira trouver le Gouverneur dans les environs de la ville actuelle de Bombay. L'apôtre est à l'optimisme : Ceylan va s'ouvrir à la foi, car deux princes fugitifs sont là qui offrent de se faire chrétiens si on les assure de la protection portugaise. Naïf, François prend au sérieux ces promesses : il oublie ses anciens déboires avec les Portugais et rêve déjà à la conversion de la grande île. Cette perspective jointe au succès tout récent lui arrache ce cri d'espoir :

« Avant la fin de l'année, plus de cent mille hommes seront facilement amenés dans l'Eglise du Christ à Jaffna et sur la côte du Travancore ! » (46, 9 = 20 janvier 1545).

Emporté par le souffle de l'enthousiasme, il saute dans le premier bateau venu, rejoint le gouverneur à Goa : une expédition de représailles est décidée contre le rajah sanguinaire. Enfin après un petit mois d'absence pour un parcours de 1.500 kilomètres, il est de retour à Cochin. C'est pour y apprendre des nouvelles plus merveilleuses encore : le 26 janvier un Portugais, rentré de Malacca et des lointaines îles Célèbes, entr'ouvre au nonce apostolique une porte de sortie. Dès le lendemain Xavier écrit à ses frères d'Europe :

« Dans un autre pays très éloigné de celui où je me trouve, à cinq cents lieues environ, trois grands seigneurs et bien des gens se firent chrétiens il y a huit mois. Ces seigneurs envoyèrent aux forteresses du roi des messagers pour demander des personnes de notre religion qui les enseigneraient et instruiraient dans la loi de Dieu : jusqu'alors ils avaient vécu comme des animaux sans raison, ils voulaient désormais vivre comme des hommes dans la connaissance et le service de Dieu. Alors les capitans des forteresses du roi de Portugal leur fournirent des prêtres pour exercer ce saint ministère. Par ce que je vous écris, vous pourrez vous rendre compte combien cette terre est préparée à donner d'abondants fruits. Priez donc le Seigneur de la moisson d'envoyer des ouvriers dans sa vigne ! ».

Se voyant déjà aux Macassar, il reprend la même expression que précédemment à propos de Ceylan :

« J'ai bonne confiance, en Dieu Notre-Seigneur, que cette année

je ferai plus de cent mille chrétiens d'après les bonnes dispositions de ces pays » (48, 5).

Tout en rejoignant à Négapatam les Portugais chargés de préparer l'armada vengeresse, François se nourrit d'espoirs magnifiques. La féerie cingalaise ou le clou de girofle ne l'attirent certes pas, mais les pauvres âmes oppressées par les idoles. Pourquoi ne laisserait-il pas Mansilhas avec deux prêtres auprès des jeunes chrétientés indiennes ? il partirait au loin vers les terres qui l'appellent.

*
* *

Avant de réaliser son rêve, il doit perdre ses illusions sur le bras séculier : c'est l'œuvre de Dieu, non celle des hommes, qu'il doit accomplir. Une lettre écrite le 7 avril manifeste le fond de son âme :

« Mon très cher Frère et Père, Dieu sait combien plus je me réjouirais de vous voir que de vous écrire pour vous enseigner la manière que vous devez suivre sur cette côte dans le service de Dieu Notre-Seigneur en veillant sur ces chrétiens. Je dis cela parce que je ne sais jusqu'à présent ce qu'il adviendra de moi. Dieu Notre-Seigneur nous donne de *sentir* à temps sa très sainte volonté, car il veut que nous soyons toujours prêts à l'accomplir toutes les fois qu'il nous la manifestera et fera *sentir* dans l'intime de nos âmes : pour bien faire, nous devons être en cette vie des pèlerins, prêts à nous rendre partout où nous pouvons servir davantage Dieu Notre-Seigneur » (50, 1-2).

François se montre hésitant : pour la première fois il insiste sur l'ignorance où il se trouve de ce qu'il doit faire. Cependant il laisse percer son profond désir :

« Je tiens pour chose certaine que, dans les régions de Malacca, on trouve beaucoup de dispositions au service de Dieu. C'est par manque d'hommes pour y travailler qu'il ne s'y fait pas beaucoup de chrétiens et que notre sainte foi ne s'y développe pas.

« Je ne sais ce qu'il adviendra de l'affaire de Jaffna : c'est pour cela que je ne décide pas si j'irai à Malacca ou si je resterai ici ; je me déciderai dans le courant du mois de mai. Si Dieu veut se servir de moi, j'irai dans ces îles de Macassar où il s'est fait récemment de nouveaux chrétiens : le roi de ces îles a fait demander à Malacca des Pères, et je ne sais si des prêtres y pourront aller pour leur enseigner notre foi et loi. Si peut-être je me détermine à y aller dans le courant de mai, j'enverrai un courrier au Sieur Gouverneur, pour l'avertir que je suis parti vers ces régions, afin qu'il fasse donner ordre au capitan de Malacca de me prêter assistance : c'est nécessaire pour pouvoir servir Notre-Seigneur. Si je m'en vais aux îles de Macassar, je vous en écrirai » (50, 3).

François ne voit pas encore clair : Ceylan ou les îles lointaines ? Les faits vont éliminer l'une des hypothèses, mais il ne sera pas encore décidé. Tandis qu'il attend avec une sainte impatience le

départ de l'expédition, un vaisseau lourdement chargé de marchandises du Pégu s'échoue sur la côte de Ceylan et est arraisonné par le rajah. Du point de vue du capitan de Négapatam, mieux valait se réconcilier avec ce dernier et récupérer ces richesses que poursuivre une expédition purement idéologique : tant pis pour les chrétiens de Manar ! La situation est nette. Pour nous aujourd'hui, c'est une joie que le christianisme n'ait pas pénétré à Ceylan derrière les canons portugais ; pour François c'est un échec et la fin d'un monde. Il ne peut plus compter sur l'aide humaine : le mur des Portugais est infranchissable, aucune collaboration n'est possible. Il comprendra plus tard qu'il faut s'entendre avec l'occupant, lui parler le langage des commerçants et non celui des poètes ou des idéalistes, lui proposer quelque avantage, des barils de poivre ou de l'argent, mais non pas simplement la gloire de Dieu et le salut de leur âme.

Conclusion logique, semble-t-il, François doit partir aux îles Macassar. De fait nous le voyons se diriger vers un petit port, San Tomé de Méliapour, dans les faubourgs de l'actuelle ville de Madras, où le courrier de Cochin à Malacca faisait escale. Mais la logique des hommes n'est pas toujours celle de Dieu : François déclare qu'il alla dans l'ermitage de Saint-Thomas pour implorer la lumière : doit-il ou non quitter les Indes ? Il n'est donc pas encore décidé ! Auprès de qui trouverait-il la lumière, sinon en Dieu, car il est terriblement seul.

La solitude de François

Les décisions des hommes de Dieu étonnent : parfois ils se déterminent sans que rien justifie apparemment leur conduite, parfois ils demeurent inertes des jours et des jours, avec tous les éléments en main. Pour le lecteur qui sait la conclusion, l'affaire semble arrêtée d'avance, mais pour celui qui cherche... Ainsi Ignace, délibérant sur la pauvreté des maisons professes de la Compagnie, va et revient durant quarante jours, selon les souffles de l'Esprit. François n'a pas légué un journal semblable à celui que tint Ignace, mais il laisse deviner la nuit qui s'appesantit alors sur son avenir. Pour mieux lire sa lettre, il faut essayer de partager sa solitude.

Qui pouvait aider François à se décider ? Jadis, lorsqu'il naviguait vers les Indes, il avait été tenté de s'arrêter dans l'île de Socotora où le besoin des âmes se faisait sentir :

« Ils me suppliaient de demeurer avec eux... Je priai le Sieur Gouverneur de m'autoriser à rester ici, puisqu'on trouvait ici *messem tam paratam*. Mais comme dans cette île surviennent des Turcs et n'y résident pas de Portugais, le Sieur Gouverneur, ne voulant pas me laisser en danger d'être fait prisonnier par les Turcs, ne me permit pas d'y demeurer : il m'avait, disait-il, pour m'envoyer à d'autres chrétiens qui ont autant sinon plus de besoin d'enseigne-

ment que ceux de Socotora ; il en résulterait ainsi un plus grand service de Dieu Notre-Seigneur » (15, 10 = 20 septembre 1542).

Obéissant au Gouverneur, François était délivré du souci de chercher où était la volonté de Dieu. Quand il quitta Goa pour le Sud de l'Inde ce fut avec la permission expresse du Gouverneur (15, 14 ; cf. MX 2, 849). En 1548, il sera même contrecarré par Jean de Castro (65, 1). A San Tomé au contraire, il sent bien que, s'il se décide, il devra se contenter d'avertir le Gouverneur de sa décision : il n'a plus à obéir, il doit se décider.

Sur l'ordre du vicaire général, il avait dû interrompre la mission du Travancore pour patronner cette lamentable expédition contre le rajah de Ceylan ; il peut maintenant se considérer comme dégagé de son obédience. Le vicaire est parti pour le Portugal : aucun conseil à espérer de lui.

Trouverait-il enfin un appui dans ses frères d'Europe et son Père Ignace, le seul dont il relève après le Pape? Jadis, il savait Ignace près de lui : des lettres régulières lui devaient donner la lumière dont il avait besoin. François, ce cœur tendre, avait un immense besoin de correspondre. Or, voici ce qu'il pouvait écrire le 27 janvier à son Père Ignace :

« Il y a quatre ans que je suis parti du Portugal : depuis tout ce temps, je n'ai reçu de Rome qu'une seule lettre de vous, et du Portugal deux de Maître Simon. Je désire recevoir chaque année de vos nouvelles et de tous ceux de la Compagnie, et bien en détail ! Oh ! je sais que chaque année vous m'écrivez, comme moi-même j'écris tous les ans ; mais je crains que, de même que je ne reçois pas vos lettres, vous ne recevicz pas davantage les miennes » (47, 3).

Or la lettre lue par François en novembre 1543 datait du 18 janvier 1542 : elle avait mis près de deux années pour arriver ! (EX 2, 546). La seconde lettre qu'il recevra, datée du 24 juillet 1543, quoique terminée par Ignace le 30 janvier 1544 (MI Epp I 267), lui parviendra à Malacca en octobre 1545, après un voyage de deux ans et demi (EX 2, 541). Nous avons peine à imaginer une pareille solitude, et nous n'avons pas le cœur avide de François. D'après un examen minutieux, on peut reconnaître que, durant un séjour de dix années aux Indes, il ne reçut de Rome que cinq courriers en tout et pour tout (novembre 1543 ; octobre 1545 ; juillet et octobre 1547 ; décembre 1551), et du Portugal deux courriers supplémentaires (décembre 1544 et octobre 1548). On comprend que Lancillotto, qui vient de lire une missive d'Ignace l'admettant dans la Compagnie, s'étonne que n'y soit jointe aucune lettre d'Ignace à Xavier (DI I 436 = 26 décembre 1548). Il le répète en 1550 : « depuis deux ans, rien ! » (DI 2, 11 ; cependant Ignace écrivait fin 1548 = DI I 449 ; 451). Insistons sur ce fait qui illumine étrangement la

solitude de François : d'abord deux ans et huit mois de silence (de 1541 à 1543), puis à peu près deux ans (1543 à 1545), ensuite deux ans moins trois mois (1545 à 1547), enfin le plus long intervalle, une pause interminable de silence, quatre années et deux mois (1547 à 1551).

François continuera à demander des directives, certes, mais il a compris qu'il est seul. Plus tard il expliquera aux compagnons de Rome :

« Combien nous sommes séparés corporellement les uns des autres! Sachez-le bien : lorsque vous nous donnez des ordres de Rome en vertu de la sainte obéissance à ceux de nous qui sont à Maluco ou qui seraient partis pour le Japon, vous ne pouvez recevoir de réponse à vos ordres en moins de trois ans et neuf mois. Afin que vous sachiez qu'il en est bien comme je le dis, en voici la raison : quand vous nous écrivez de Rome aux Indes, il se passe huit mois avant que nous ne recevions vos lettres aux Indes; puis lorsque nous avons reçu vos lettres, avant que les vaisseaux ne partent des Indes pour Maluco, il se passe huit mois en attendant le temps favorable; le vaisseau qui part de l'Inde pour Maluco met XXI mois pour le voyage d'aller et de retour aux Indes, et cela (ajoute-t-il mélancoliquement) lorsque le temps est tout à fait favorable. Enfin avant que la réponse ne parte de l'Inde pour Rome, il se passe huit mois. Il faut entendre tout cela dans le cas où l'on navigue par des temps très favorables, car s'il survient quelque contretemps, on prolonge souvent le voyage de plus d'un an » (59, 23 = 20 janvier 1548).

Ainsi dans ses longues heures d'attente, François se livrait à des calculs très précis (cf. 56, 3) : il tenait à faire saisir par le cœur et l'esprit à quel point il était isolé. Il envisagera plus tard avec sérénité de ne pas écrire avant deux années entières (90, 57). La correspondance ne pouvait soutenir François dans ses décisions : il était seul.

Plus de conseil à attendre d'Europe, plus de vrais secours de la part des Portugais, point de communication réelle avec les indigènes; aucun Jésuite n'a encore rallié les Indes après le premier trio : les suivants ne débarqueront que le 2 septembre, quelques jours après son départ pour les îles du Levant. Il n'a auprès de lui que ce simplet de Mansilhas, voisinage qui devait accentuer douloureusement sa solitude en montrant ce qu'aurait pu être par contraste la présence d'un profès de la Compagnie. Voici la description qu'il en donnait le 18 mars 1541, juste avant leur départ de Lisbonne :

« Le bonhomme a une plus forte dose de zèle, de bonté et de grande simplicité que de lettres; si Don Paulo, qui a tant de science, ne partage pas avec lui, je ne serais pas étonné, si Dieu Notre-Seigneur ne nous vient en aide, que, là-bas aux Indes, nous ne soyons bien embarrassés pour le faire ordonner. Il a grand désir que vous lui envoyiez une dispense afin que *extra tempora* en trois

jours de fête, il puisse être ordonné *ad titulum voluntariae paupertatis et sufficientissimae simplicitatis*, en sorte que sa grande bonté et sainte simplicité supplée à ce qu'il ne peut atteindre dans les lettres. Que n'a-t-il fréquenté Bobadilla un peu plus que Cacérès, il en aurait tiré profit, et nous serions moins embarrassés ! » (12, 4)

Il est piquant de se rappeler que les premiers compagnons furent eux aussi ordonnés *ad titulum voluntariae paupertatis*, mais que le second titre portait *sufficientis litteraturae* (MX 2, 821). Le pointilleux Lancillotto se montrera de son côté fort sévère :

« François Mansilhas, écrit-il à Ignace, a bon esprit, bonne intention ; mais il est absolument illettré : il ne sait même pas lire l'office qu'il est tenu de réciter chaque jour, et il ne semble pas qu'il puisse en apprendre assez pour savoir un jour dire la Messe ! Je ne sais à quel titre il a pu être ordonné, car il est déjà prêtre et a son celebret. Dieu pardonne à ceux qui l'ont promu aux ordres sacrés ! J'ai bien dit à l'évêque : Comment pouvez-vous ordonner des hommes aussi grossiers ? — « Il n'en est pas de plus doctes, répondit-il. Et où trouver le remède ? » Lancillotto de couper court son rapport : « Satis ! » (DI I 138 = 5 décembre 1546).

Tel est l'homme auquel François devait confier ses désirs et ses pensées au jour le jour ! Pouvait-il lui demander un peu de lumière ?

François est seul. Sa raison et son expérience sembleraient devoir le guider, et il ne retiendra que celles-là dans les lettres qu'il écrira par la suite. Mais elles ne suffisent pas pour le moment. Comme jadis son Père Ignace se demandait s'il devait ou non pourfendre de son épée le Maure blasphémateur et se confiait au trot de sa mule pour choisir le chemin à suivre, ainsi François s'abandonne aux vents. Ceux-ci soufflent du sud au nord : il ne peut donc retourner auprès de Mansilhas au cap Comorin : « force me fut, dit-il le 8 mai, d'aller à San Tomé ! » François n'avait certes pas à rendre à ses subordonnés de compte exact sur son activité ; en réalité cependant il simplifie son itinéraire : dès avant le 7 avril, il a poussé vers San Tomé une pointe de reconnaissance. Or il n'était pas alors certain de l'échec de l'expédition : n'aurait-il pas, comme tant d'autres saints, fait une fugue ? Voici les faits rapportés par Diogo Madeira quatre années seulement après la mort du saint (MX 2, 214 ; 255).

Le 22 mars, dimanche de la Passion, le P. François et lui prirent ensemble la mer en direction de San Tomé. Or, dès la première nuit, le vent fut contraire, on dut carguer les voiles et attendre le bon plaisir des vents. Une semaine durant, ils stationnent ainsi dans la région des « calmes » où pénétraient parfois les vaisseaux. Ils sont dans le « pot-au-noir » : pas un souffle de vent, ou bien des sautes continuelles, ballottant le navire de droite et de gauche, sans le faire avancer. Pendant ces six jours, au témoignage du patron de l'em-

barcation et des autres gens du bord, le P. François ne voulut rien manger, pas même un bouillon de poule : « il ne prit rien d'autre qu'un peu de jus d'oignon », précise le témoin, « ce qui m'étonna fort, vu qu'il était à jeun depuis plusieurs jours ». Aucune allusion à quelque mal de mer : il s'agit d'autre chose. François, semble-t-il, comprenait qu'il fuyait, car il prédit aux matelots qu'ils ne pourraient continuer à faire route à cause d'une tempête menaçante, ce qui survint en réalité. Tel Jonas, François devait retrouver Négapatam et ceux qui trafiquaient du sang des chrétiens : les fêtes de Pâques le réclamaient là.

Peut-être fit-il une autre tentative par mer. Il partit sûrement à pied, effectuant les 250 kilomètres qui le séparaient de la retraite désirée dans la solitude du sable brûlant de la fin d'avril. Ne sachant ce qui adviendra de lui, il interroge Dieu : doit-il poursuivre sa route bien au delà de ces Indes maintenant connues de lui, imprimées dans ses pieds d'apôtre infatigable ? mais ce serait délaisser l'Inde ! mais ce serait fuir devant les Portugais. François, pour se décider, a besoin de *sentir* la volonté du Seigneur : durant la longue marche accablante et les nuits passées en prière, François attend la rosée de l'Esprit. L'ombre demeure sur ces prières anxieuses, sur ces calmes de l'Esprit (3). Nous savons seulement que le 8 mai la lumière est donnée, comme il le raconte à ses amis de Goa :

« Je séjournai quelques jours à Négapatam ; les vents ne me donnèrent pas l'occasion de pouvoir retourner au cap de Comorin ; force me fut d'aller à San Tomé. En cette sainte maison je résolus de m'employer à demander à Dieu Notre-Seigneur de me faire *sentir* dans l'intime de l'âme sa très sainte volonté avec le ferme propos de l'accomplir, et le ferme espoir que *dabit perficere qui dederit velle.* Or il a plu à Dieu dans son habituelle miséricorde de se souvenir de moi : avec une grande consolation intérieure, j'ai *senti* et j'ai compris que c'était sa volonté que j'aille dans les régions de Malacca où récemment il se fit de nouveaux chrétiens. J'irai leur donner les explications et la doctrine de notre sainte et vraie foi après avoir traduit en leur langue les articles et les commandements de notre foi et loi en y ajoutant un commentaire. Comme ils en sont venus

(3) François ne dit rien des luttes nocturnes que, au témoignage de son hôte, il eut alors à soutenir contre le démon. Suffit-il de dire que Coelho ronflait sur sa natte et ne se préoccupait en aucune façon de transmettre quelque témoignage autorisé sur la vie mystique de Xavier ? cette histoire de diableries ne prendra son vrai sens qu'au moment où François lui-même parlera du démon. Il reste qu'elle est vraisemblable : dans le désert de l'action comme dans celui d'Egypte, c'est l'épreuve du seul à seul. Plus rien ne s'interpose entre l'homme et Dieu : Satan se dresse alors pour que cet homme d'action ne devienne pas un homme de l'Esprit.

spontanément à se faire chrétiens, c'est justice, frères très chers, qu'ils soient bien aidés par nous...

« J'ai confiance que Notre-Seigneur, pendant mon voyage, me fera de grandes grâces, puisque dans une telle joie d'âme et consolation spirituelle il a daigné me faire *sentir* que c'était sa volonté très sainte que j'aille en ce pays de Macassar devenu chrétien. Je suis tellement décidé à accomplir ce que Dieu m'a donné à *sentir* dans mon âme, que, si je ne le faisais, il me semble que j'irais à l'encontre de la volonté de Dieu et que ni dans cette vie ni dans l'autre il me le pardonnerait. S'il n'y avait pas de vaisseau portugais pour Malacca cette année, j'irais sur quelque navire de more ou de païen. J'ai même, très chers frères, une telle foi en Dieu Notre-Seigneur dont le seul amour me fait entreprendre ce voyage que, si cette année je ne trouvais aucun vaisseau de cette sorte, mais seulement un *catamaran* (assemblage de trois ou quatre troncs d'arbre), je m'y embarquerais *confidenter*, en mettant toute mon espérance en Dieu.

« Pour l'amour et le service de Dieu Notre-Seigneur, je vous demande, mes très chers frères dans le Christ, que dans vos Sacrifices et continuelles prières, vous vous souveniez de moi, pécheur, et me recommandiez à Dieu... Vester minimus frater » (51, 1-2).

Nous avons rapporté en détail cette lettre parce qu'elle est typique de la manière de François : après l'hésitation douloureuse, l'illumination totale au point que rien ne peut la mettre en doute. Dans le secret de la prière, François est devenu un autre homme : maintenant le vent souffle en poupe, rien ne peut arrêter l'homme de l'Esprit.

Le motif de la décision, signalé dans la lettre, n'est pas qu'il a *reconnu* où est la volonté du Seigneur, mais qu'il a *senti* la volonté du Seigneur (4) : cherchons à décrire la genèse de sa décision.

(4) Le mot *sentir* vient fréquemment dans les lettres de François. Laissons de côté l'usage classique comme « sentir de Dios » (90, 47) ou la désignation d'un sentiment profond comme la colère (48, 3). Hérité de saint Ignace, le mot indique également une connaissance devenue évidence (115, 1. 4), une expérience de connaissance concrète (117, 1, où est évoqué le « sentir y gustar de las cosas internamente » des *Exercices spirituels*, nº 2). On ne peut réduire cette expérience ni à un pur sentiment ni à une pure connaissance. Elle se rapproche fort de celle que signifie le verbe « connaître » dans son acception biblique : opération émanant non pas de la seule intelligence, mais de l'être entier, impliquant par suite un contact, une rencontre personnelle.

L'usage caractéristique du disciple d'Ignace se révèle dans des phrases comme celle-ci : « Dieu Notre-Seigneur donnera à *sentir* à votre supérieur ce qui vous convient », écrit-il à de jeunes Jésuites de Goa, préoccupés de leur avenir (90, 28. 31) ou dans la formule stéréotypée à la fin de ses lettres : « Que Dieu nous donne de (connaître et de) *sentir* (dans l'intime de l'âme) sa très sainte volonté, et, une fois *sentie*, d'avoir des forces puissantes et des grâces pour l'accomplir en cette vie avec cha-

Depuis de longs mois, François, privé de tout appui, même de l'obéissance, ne peut se décider rationnellement : il n'est pas en l'état tranquille que requiert l'usage libre des puissances naturelles. Clarté et connaissance dérivent d'une expérience concernant la région supérieure de l'être où le Seigneur seul règne ; ses anges en indiquent l'accès, et l'âme est consolée ; mais le démon peut en faire perdre l'entrée à l'âme, de là ces désolations de l'apôtre esseulé. A travers les motions des esprits, François discerne, il *sent* la volonté du Seigneur. Le *sentir* ne confirme pas quelque élection antérieure de la raison, il supplée la raison défaillante, il motive la décision, il est déjà l'élection. François n'a pas choisi, puis senti que son élection était conforme à la volonté de Dieu ; sentant la volonté de Dieu, il a choisi. Il n'y a pas eu vraisemblablement intervention extraordinaire de Dieu, semblable à celle qu'éprouva saint Paul sur le chemin de Damas ; il n'y a pas nécessairement irradiation dans la sensibilité qui peut se cabrer encore : mais la lumière de l'Esprit tombant sur les raisons éparpillées là, pour ou contre, voici que les vrais contours apparaissent, le relief exact est perçu : il y a eu assomption dans une lumière nouvelle de toutes les données rationnelles, jusqu'alors insuffisantes à entraîner la décision. Ce n'est pas une nouvelle raison, c'est tout l'être qui en un instant est transfiguré ; plus encore, parce qu'il a *senti* la volonté de Dieu et que tout son être en est pénétré, sa propre volonté est unie à celle de Dieu et disposée nouvellement à agir.

Mors et Vita

François est décidé à quitter les Indes et à rallier les îles Macassar ; en fait il devra rester si souple sous l'action de l'Esprit qu'il ira là où il ne savait pas, dans des périls qu'il ne soupçonnait pas. Sa décision, toute définitive qu'elle soit, doit devenir réalité. Il ne sait pas s'il reverra les Pères de Goa en cette vie (51, 3), tout comme jadis à son départ d Europe : il ignore où il est mené, mais il sait qui le mène.

Pendant cinq mois il « épié l'occasion d'aller à Malacca » (52, 1), tout en rayonnant autour de lui la charité du Christ ; il fait même la conquête de Juan de Eiro, homme de 35 ans qui fut toute sa vie marchand, c'est-à-dire soldat du monde : il en fait un soldat du Christ et l'emmène avec lui (cf. 55, 1). Enfin après un mois de tra-

rité ! » (à l'époque que nous analysons : 46, 2 ; 48, 5 ; 50, 2 ; 51, 1 ; 52, 7. Egalement au début, 20, 15 et beaucoup plus tard à Ignace, 70, 4). François se meut habituellement sous le régime des consolations et désolations : il se guide d'après le discernement des esprits qu'il a appris à pratiquer sous la conduite d'Ignace dans les *Exercices spirituels*.

versée, il parvient, fin septembre, à Malacca, mais c'est pour attendre encore le bon gré des vents.

La mousson doit ramener quelques nouvelles des îles Macassar où fut dépêché tout récemment un prêtre. François attend. Il se dépense certes, car Malacca est une grande ville. Les occupations spirituelles ne lui peuvent manquer : prêcher, enseigner, confesser : « Je suis tellement accablé par les confessions, dit-il, qu'il ne m'est pas possible de satisfaire tout le monde ». Tout en traduisant les prières, rêve-t-il du pays lointain :

« Je partirai, s'il plaît à Dieu, d'ici un mois et demi, Ces Macassar sont très éloignées de Goa, à plus de mille lieues. Ceux qui en reviennent disent que c'est un pays dont les dispositions font espérer que beaucoup de gens se feront chrétiens, car ils n'ont pas de temples d'idoles et personne ne les pousse à l'idolâtrie. Ils adorent le soleil quand ils le voient, mais point d'autre idolâtrie chez eux. C'est un pays où l'on est sans cesse en guerre ».

Le solitaire, conscient de n'être point encore parvenu là où l'appelle le Seigneur, termine sa lettre comme si souvent, mais ici avec une saveur particulière :

« demandant à Notre-Seigneur qu'il nous donne de sentir dans l'intime de l'âme la connaissance de sa volonté et d'avoir les forces pour l'accomplir et l'exécuter. De Malacca, le 10 novembre 1545. Vester minimus frater et servus » (52).

François ignorait alors en effet où il irait. Cinq semaines après :

« Je vous écrivis longuement lorsque j'étais en partance pour les Macassar ; mais comme les nouvelles de là-bas ne furent pas aussi bonnes que nous le pensions, je n'y suis pas allé. Je vais à Amboine où il y a beaucoup de chrétiens, et où les dispositions sont excellentes pour en faire davantage » (54, 1 = 16 décembre 1545).

Puisque les Macassar n'ont pas profité des vents pour lui envoyer des nouvelles, ces îles n'ont sans doute pas besoin de François. Or les vents, qui ont cessé de venir de l'est (55,3) et l'ont fait patienter à Malacca durant trois mois et demi (55,2), soufflent maintenant dans l'autre sens et sont tout disposés à l'emmener en d'autres îles encore plus lointaines. Il part donc au gré des vents et de l'Esprit pour Maluco, la forteresse du roi qui est, clame-t-il triomphalement, la plus éloignée de toutes.

Le dessein du Seigneur se précise peu à peu. Parti le 1er janvier 1546, il débarque six semaines plus tard dans un pays encore assez européen : il trouve à Amboine sa clientèle ordinaire de Portugais, colons et marins en bordée (55,3). Ce n'est pas encore le terme de son voyage : plus loin encore, des chrétiens vivent sans berger depuis dix ans, opprimés par le sultan de Gilolo. Il semble que tout

ce qui précède n'était que prélude à un abordage terrifiant : François doit en toute lucidité affronter la mort Une lettre de cette époque découvre le fond de son cœur.

« Par delà Maluco, à 60 lieues d'ici, est la terre du More (l'île Morotaï) où se firent, voici bien des années, beaucoup de chrétiens. Mais la mort des prêtres qui les avaient baptisés les laissa dans l'abandon et l'ignorance. Ce pays du More est très dangereux : ses habitants sont pleins de perfidie, ils mêlent souvent le poison à la nourriture et à la boisson. Voilà pourquoi il ne se trouva personne pour aller là-bas s'occuper des chrétiens. Quant à moi, vu la nécessité où se trouvent ces chrétiens de l'île du More de recevoir un enseignement spirituel et d'avoir quelqu'un qui les baptise pour le salut de leurs âmes ; étant donné d'autre part l'obligation que j'ai de perdre la vie temporelle pour porter secours à la vie spirituelle du prochain, je me décide à me rendre au More ».

Interrompons notre lecture. François expose les raisons évidentes qui l'engagent ainsi : il le fait comme jadis en 1542, après la pénible traversée de Lisbonne aux Indes :

« Ces peines, endurées par amour de Celui pour qui on doit les prendre, deviennent de grandes joies et matière à grandes et nombreuses consolations. Ceux qui savourent la croix du Christ Notre-Seigneur trouvent leur repos, me semble-t-il, lorsqu'ils rencontrent ces souffrances ; ils meurent quand ils s'en éloignent et en demeurent à l'écart. Y a-t-il plus dure mort, quand on a une fois connu le Christ, que de continuer à vivre après l'avoir abandonné pour suivre ses opinions et ses affections ? Il n'y a pas d'épreuve égale à celle-là. Quel repos au contraire de vivre dans une mort quotidienne en allant à l'encontre de notre volonté propre, cherchant *non quae nostra sunt sed quae Iesu Christi !* » (15, 15 = 20 septembre 1542).

Ce beau passage exprime une expérience personnelle, mais on ne peut s'empêcher de noter que François fait un peu la leçon : il enseigne aux autres, il parle de celui qui a déjà affronté les périls de la mort, mais qui pour le moment ne s'y trouve plus. Jésus, déjà menacé de mort par les Pharisiens, proclamait ainsi sereinement : « Si le grain de blé ne meurt en terre, il ne porte pas de fruit ». Mais peu après il suppliait son Père de détourner de lui la mort terrible ! François continue sa lettre d'Amboine :

« Mon but est de secourir ces chrétiens *in spiritualibus* : prêt à tout danger de mort, je mets mon espérance et confiance en Dieu Notre-Seigneur, désireux de me conformer à la mesure de mes faibles forces à la parole du Christ notre Rédempteur et Seigneur qui dit : « *Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam;*

qui autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam » (5). Or bien que l'on comprenne aisément le latin et le sens général de cette parole du Seigneur, cependant quand on en vient à se l'appliquer, quand on se dispose à décider la perte de sa vie pour Dieu afin de la retrouver en lui, à se jeter dans des périls où l'on pressent une mort probable à cause de la résolution qu'on vient de prendre, tout devient alors si obscur que le latin, si clair par lui-même, vient à s'obscurcir lui aussi. C'est que à mon avis, en semblable occurrence, quelle que soit sa science, celui-là seul arrive à comprendre à qui Dieu Notre-Seigneur dans son infinie miséricorde daigne l'expliquer pour son cas particulier. C'est en de semblables circonstances que l'on reconnaît la condition de notre chair, combien elle est faible et débile ».

Le disciple n'est pas au-dessus du Maître : il doit affronter pour son Nom les persécutions et la mort, mais surtout subir la dissolution de la volonté, œuvre de Satan, l'agonie. Alors il ne s'agit pas de réfléchir après coup sur le victoire acquise ni de parler aux autres, il faut s'enfoncer dans la nuit de la mort. Toutes les vérités si bien connues, si claires à la lumière de la raison, si certaines au temps où l'on *sentait* la volonté de Dieu, s'obscurcissent étrangement : l'homme est abandonné à ses seules forces.

L'homme ne veut pas mourir, qui se juge indispensable à l'œuvre divine. A quoi bon, semble-t-il, la conclusion que la foi tire logiquement sur la conduite à suivre ! « C'est en de semblables circonstances que l'on reconnaît la condition de notre chair, combien elle est faible et débile ». François continue, montrant la solitude désertique où l'a entraîné sa décision :

« Un grand nombre de mes amis et de gens qui me sont dévoués sont intervenus auprès de moi afin que je ne me rende pas en un pays aussi dangereux ».

Jadis, lorsqu'il abandonnait Paris et ses gloires pour l'inconnu, « une lettre inopinée de Pampelune, raconte Rodriguès (Epist. Broetii, Roder., p. 462), arriva pour Xavier, lui annonçant son élection à une stalle de chanoine de l'église de Pampelune. Cette nouvelle aurait pu troubler un homme de volonté plus flottante ; mais Xavier méprisait tout avantage de ce genre et tout autre honneur plus considérable encore ». Aujourd'hui il ne s'agit pas d'une confortable rente de chanoine, mais d'une prudence élementaire.

« Voyant qu'il ne pouvaient obtenir de moi que je n'y aille pas, ils m'offraient alors beaucoup de contrepoisons (sans doute quelques

(5) Il est intéressant de noter que cette sentence précède dans l'Evangile celle qui détermina le jeune ambitieux à se consacrer au service de Dieu : « Que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme ? » (*Matth.*, 16, 25-26).

pierres de bézoard). Pour moi, tout en les remerciant vivement de leur amour et bienveillance, mais ne voulant pas m'encombrer d'une crainte que je n'avais pas, et surtout parce que j'avais mis mon espérance en Dieu et ne voulais en rien la perdre, je me gardai d'accepter les antidotes qu'ils m'offraient avec tant d'amour et de larmes. Je leur demandai d'avoir dans leurs prières continuelle mémoire de moi, ce qui en fait de contrepoison est le remède le plus efficace qui se puisse trouver ».

Nous voici parvenus au cœur de François : la confiance en Dieu doit être absolue, sans aucun mélange humain, et elle fait tenir dans la nuit, si obscure soit-elle. Alors jaillit la lumière très pure de Dieu au fond de l'âme, et la joie. Il le sait, et évoque tout naturellement l'expérience récente qu'il vient de faire de la joie dans la tempête au cours de la traversée qui l'amena aux Moluques : ce souvenir l'aidera à tenir sur l'heure.

« Pendant ce voyage du cap Comorin à Malacca et Maluco, je me vis en bien des périls, aussi bien dans les tourmentes sur mer qu'au milieu d'ennemis. En particulier, une fois que je me trouvais dans un vaisseau de 400 tonnes, nous avons navigué par un vent violent pendant plus d'une lieue, la quille touchant continuellement terre. Si pendant ce temps nous avions rencontré quelque écueil, c'en était fait de notre bateau ; ou encore, si nous avions trouvé moins d'eau d'un côté que de l'autre, nous serions restés ensablés. Il y eut bien des larmes sur le bateau. Il plut à Dieu Notre-Seigneur de nous prouver par ces dangers et de nous faire connaître ce que nous valons lorsque nous espérons en nos propres forces ou que nous nous confions dans les choses créées ; ce que nous valons par contre lorsque nous renonçons à ces espoirs fallacieux, en leur retirant notre confiance, en espérant dans le Créateur de toutes choses. Il est en sa main de nous rendre forts dans les dangers pour son amour. Lorsqu'on les reçoit pour son seul amour, ceux qui s'y trouvent exposés sont persuadés à n'en pouvoir douter que toute créature est soumise à l'obéissance du Créateur ; ils éprouvent clairement que les consolations goûtées à ce moment sont plus grandes que les craintes de la mort, au cas où on viendrait à mourir. Disparues les souffrances, passés les dangers, on ne peut plus ni raconter ni décrire ce qui s'est passé en soi-même au moment du danger, car il ne reste plus qu'un souvenir fortement gravé qu'on ne se lassera pas de servir un Seigneur si bon, aussi bien dans le présent que dans l'avenir, espérant que le Seigneur dont les miséricordes n'ont plus de limites, donnera les forces pour le servir » (55, 4 = 10 mai 1546).

« Les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire qui doit se manifester en nous ». Xavier a retrouvé les accents de saint Paul qui dut apprendre à ne pas mettre sa confiance en lui, mais en Dieu qui ressuscite les morts : il expérimenta en lui l'œuvre de Dieu. Il est entré dans les profondeurs de la confiance, ces abîmes où la vie et la mort se rencontrent, où la mort recule

devant la vie, la peur devant la joie. Déjà, peut-on dire, il a traversé la mort et rejoint le mystérieux domaine de la vie qui ne connaît pas de soir.

***

Deux années après la tempête de l'action, François se recueille en écrivant aux Pères de Rome dans cette ville de Cochin qu'il vient de rejoindre après trois ans d'absence. Il raconte en détail son voyage : Malacca, Maluco, mais surtout cette île du More qui fut le point culminant de la volonté du Seigneur et le lieu des visites privilégiées de Dieu. Après avoir narré les dangers qu'offrent ces régions, il précise :

« Je vous donne ces renseignements afin que vous sachiez combien ces îles abondent en consolations spirituelles ; car tous ces dangers et ces souffrances, embrassés volontairement pour le seul amour et service de Dieu Notre-Seigneur, sont des trésors abondants de grandes consolations spirituelles. Ces îles sont faites et disposées à souhait pour qu'on y perde la vue en peu d'années par l'abondance de ses larmes de consolation. Je ne me rappelle pas avoir jamais eu de consolations spirituelles si grandes et si continuelles, et cela avec si peu de sentiment des souffrances corporelles. Cependant je circulais habituellement dans des îles environnées d'ennemis et peuplées d'amis peu sûrs, à travers des terres dépourvues de tout remède pour les infirmités corporelles, et pour ainsi dire dénuées de tous les secours utiles à la conservation de la vie. Mieux vaudrait appeler ces îles *Iles de l'espoir en Dieu* que Iles du More » (59, 4 = 20 janvier 1548).

Ainsi l'homme qui s'était livré au Seigneur, sans vouloir prendre appui sur quelque pierre de bézoard, de peur d'ajouter quoi que ce soit au Seigneur, fut merveilleusement récompensé. A tel point que nombreux sont ceux qui se souvenaient des récits du Père François : le P. de Quadros rapporte de lui ce trait : « Jamais il n'avait été si consolé que dans ces pays parce que plus dénué de tout secours humain » (MX 2, 951).

Il voit désormais la vie jaillir à travers les périls de mort. De même qu'il avait été gâté par le Seigneur à l'aller par les tempêtes, ainsi au retour. Il semblerait qu'il fut particulièrement disposé à recevoir les visites du Seigneur en ces moments tragiques où les autres perdent cœur.

« Dans ce voyage de Malacca à l'Inde, nous avons couru de nombreux dangers et essuyé pendant trois jours et trois nuits les plus grandes tempêtes que je vis sur mer. Un grand nombre de passagers encore bien vivants se lamentaient déjà sur leur propre mort et fai-

saient de solennels serments de ne plus jamais naviguer, si Dieu Notre-Seigneur les délivrait du danger présent. Tout ce que nous pûmes jeter à la mer, nous le jetâmes pour sauver notre vie » (59, 20).

Au plus fort de la tourmente, François expérimente la présence et l'assistance des Pères de la Compagnie et de toute l'Eglise et il conclut :

« Après avoir mis toute mon espérance dans les infinis mérites de la Passion de Jésus-Christ, notre Rédempteur et Seigneur, grâce à toutes ces aides et protections, je me trouvai aussi consolé au milieu de cette tempête, et je crois même plus consolé que je ne le fus après en avoir été délivré. Qu'un très grand pécheur, dans une telle détresse, trouve des larmes de joie et de consolation, c'est pour moi, lorsque je m'en souviens, un sujet de très grande confusion. Aussi je demandais à Dieu Notre-Seigneur au plus fort de la tempête que, s'il m'en délivrait, ce ne fut que pour me mettre en d'autres dangers aussi grands ou plus grands qui fussent pour son plus grand service » (59, 21).

Cum infirmor, tunc potens sum! La folie de la croix est au cœur de Xavier, parce que la confiance y existe, héroïque et absolue.

* * *

Jusqu'à l'expédition des Moluques, François Xavier demeurait dans un monde familier. Maintenant il ne trouve plus dans l'obéissance qu'un vague secours. Il n'est pas de commandement si minutieux qui ne laisse à l'apôtre une marge d'initiative et de décision libre : tout apôtre doit à certain moment décoller du terrain solide de l'obéissance expresse pour se livrer au souffle de l'Esprit, sans lequel il n'est point de véritable obéissance.

Il ne s'agit pas de gambader au caprice de ses rêves, mais d'ajuster sans aucun appui humain son activité à celle du Seigneur. Au tournant de son existence, alors qu'il vit déjà d'une vie mystique intense, François Xavier entra dans un domaine que nous pouvons qualifier, par analogie avec celui que décrit saint Jean de la Croix de nuit mystique de l'apôtre. Au delà des expériences personnelles éprouvées dans l'oraison solitaire, calmes et tempêtes peuvent assaillir l'apôtre. Sa raison d'abord doit s'avouer impuissante à décider où est la plus grande gloire de Dieu, aux Indes ou aux Célèbes : dans la nuit obscure surgit la lumière de l'intelligence spirituelle, il *sent* la volonté du Seigneur et la décision est prise, inébranlable comme Dieu même. Puis sa volonté semble s'effriter à son tour au contact de la mort menaçante : dans cette nuit cependant s'épanouit la joie, née de la présence du Seigneur et de l'Eglise

entière. Au cœur de ces silences ou de ces menaces brille une pure lumière, celle du Ressuscité, de Jésus vivant.

Ce mouvement mime celui de la vie publique de Jésus en sa dernière phase : tandis que Jésus entraîne ses apôtres vers la croix, il se montre à eux dans la lumière de gloire, anticipant la victoire. Il n'est point de montée possible à Jérusalem si ne se dresse en même temps, la dominant de sa masse stable et lumineuse, la Montagne où Jésus se montre glorifié. Ce n'est pas un autre qui est là, c'est Jésus terrestre mais transfiguré. Ainsi ce ne sont pas d'autres raisons qui sont apportées à la raison défaillante, ce n'est pas une apparition nouvelle sur les flots démontés, c'est un regard nouveau sous une lumière nouvelle : toutes les raisons mortes et les flots de la mort deviennent subitement vivants de la vie du Christ.

Mouvement qui continuera dans son rythme essentiel jusqu'à la mort de l'apôtre : alors ce sera, au lieu de la Transfiguration, la lumière de Pâques elle-même qui brillera sans fin.

Enghien Xavier Léon-Dufour, S. J.

LA GRACE EXTÉRIEURE D'APRÈS LE P. DE CAUSSADE (*)

V. — Effets sanctifiants de la grace extérieure

Il nous faut considérer maintenant la force sanctifiante de ces grâces extérieures. La réalité que Dieu, par sa Providence, dispose toute chose pour le bien surnaturel des âmes, n'est pas une nouvelle contribution apportée par le Père de Caussade à la spiritualité chrétienne. C'est une idée familière à saint Augustin (1) et saint Thomas connaissait bien la providence particulière de Dieu pour les âmes en état de grâce (2). Mais ce qui semble particulier au Père de Caussade, tout au moins dans son application systématique et universelle à la vie spirituelle, c'est l'idée que Dieu, au moyen des actions et circonstances extérieures, opère la sainteté par une action analogue à celle des sacrements (3). La manière dont les grâces extérieures sanctifient est multiple. Pour plus de clarté nous classifierons ces effets en trois groupes : Purification, illumination et union. Nous n'entendons pas affirmer que les effets soient limités à la purification dans la vie purgative, à l'illumination et l'union dans les deux autres. Pour le Père de Caussade, le commencement de la vie spirituelle est le commencement de l'union à Dieu, et la purification est commune aux « trois degrés ».

Nous n'attribuons pas non plus cette force sanctifiante à la grâce extérieure séparée de la grâce actuelle. Les théologiens ne sont pas d'accord sur la nécessité d'une grâce actuelle intérieure pour toutes

(*) Voir RAM, 1952, pp. 224-242.

(1) V. g. *De Lib. Arbit.*, III, c. 19. n. 53 ; P. L. 1296-7 : « Partout il y a un Etre présent qui de différentes façons, par moyen de la création, laquelle est soumise à son Maître, appelle celui qui s'est détourné de Lui ». Cf. Sermo 99, c. 6, n. 6. Confess. II, c. 7, n. 15.

(2) « Hominum iustorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum ». 1a q. XXII, a. 2, ad. 4. Les lettres de S. Ignace aussi sont pleines de cette idée de la Providence de Dieu, par ex. *Monumenta Ignatiana*, ser. I, 5.699, à Marguerite d'Autriche : « Sa Providence selon laquelle, dans l'adversité comme dans la prospérité, Il nous offre des occasions de progresser vers le bonheur éternel ».

(3) *L'Abandon*, vol. I, p. 39.

les actions d'une personne en état de grâce (4), mais ils admettent tous qu'elle est nécessaire pour avancer vers la perfection (5). L'opinion du Père de Caussade est claire : la grâce intérieure et la grâce extérieure vont ensemble :

« Dieu donne la robe selon le froid ; nous avons toujours des grâces particulières pour soutenir les revers extraordinaires » (6).

Et en parlant des saints de l'Ancien Testament, il dit

« Leur esprit, mû sans cesse par l'impulsion divine, se trouvait insensiblement tourné vers le nouvel objet qui s'offrait à eux, selon Dieu, à chaque heure du jour » (7).

Ceci ne doit pas être considéré comme s'il s'agissait de deux actes distincts de la grâce divine ; mais l'opération divine elle-même étant simple, opère en un acte unifié de la grâce extérieure avec la grâce intérieure. Son premier effet est la

Purification

Le second volume de *L'Abandon à la Divine Providence* concerne principalement l'effet purifiant de la grâce : purification par le détachement des créatures et le détachement de soi-même. Un principe du Père de Caussade qu'il répète souvent est que :

« On ne peut s'unir à Dieu, source de toute pureté, qu'à mesure qu'on se détache de tout le créé, source de corruption continuelle et d'impureté ». A cette fin, « il faut que tout notre intérieur se trouve comme vidé, avant que Dieu puisse le remplir de son seul Esprit » (8).

Par ses grâces extérieures, surtout par l'épreuve et la souffrance, Dieu travaille à cette fin : le détachement des créatures et de soi-même.

De même c'est un effet, « de la part de Dieu, grâce et miséricorde, de nous dépouiller de tous les dons et ferveurs sensibles, tout

(4) Pour une liste de ceux qui tiennent les opinions contraires, voir H. Lange, S. J., *De Gratia*, Fribourg-en-B., 1929, p. 403. Voir aussi A. Neveut, C. M., *Des Actes méritoires*, Div. Thom. (Piacenza), 1930, p. 386 sq.

(5) Cf. A. Fiocchi, S. J., *Praelectiones Theologiae Mysticae*, Rome, 1934, p. 32.

(6) *L'Abandon*, vol. II, p. 120, voir p. 189.

(7) *Ibid.*, vol. I, p. 2

(8) *Ibid.*, vol. II, p. 266 et p. 198-199. Ici comme ailleurs, Caussade ressemble à S. Jean de la Croix. V. g. *Noche Oscura*, L. 2, c. 24; *Llama*, canción II, n. 21 et n. 25.

comme c'est un effet de sa miséricorde de dépouiller les mondains des biens temporels pour en détacher leur cœur » (9).

Une fois après l'autre le Père de Caussade répète cette même vérité que Dieu purifie l'âme par la souffrance et l'épreuve. Avec saint Jean de la Croix (10) il cite souvent les textes de l'Ecriture montrant l'âme éprouvée et purifiée par la souffrance comme l'or dans le feu (11). Les croix sont selon lui les plus grandes grâces et des grâces habituellement *nécessaires* pour la sanctification de l'âme et même pour son salut :

« Les afflictions et les croix sont de si grandes grâces, que les méchants ne se convertissent ordinairement que par là et les gens de bien ne se perfectionnent que par ce même moyen » (12).

Dieu, dit le Père de Caussade dans une comparaison dont se servent aussi St Augustin, St Thomas et St Jean de la Croix (13), est un docteur qui donne des médecines amères pour guérir la santé corporelle, qui coupe avec le couteau de la souffrance tout ce qui pourrait nuire à notre vie spirituelle (14). Ce ne sont pas seulement les personnes du monde qui ont besoin de cette purification ; les âmes saintes sont éprouvées elles aussi, surtout dans la vie religieuse (15). Elles sont purifiées de tout attachement, même spirituel, qui soit moins parfait, particulièrement par des épreuves extérieures et intérieures. Cette purification et ce crucifiement est d'autant plus grand que Dieu désire pour l'âme un plus haut degré de perfection et une union plus intime avec Lui (16). C'est une loi universelle que l'âme ne peut atteindre la terre promise de la per-

(9) *L'Abandon*, vol. II, p. 267 ; voir S. Thomas, 1a, q. xxi, a. 4, ad. 3 : « In hoc enim quod iusti puniantur in hoc mundo apparet iustitia et misericordia ; in quantum per huiusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur ».

(10) V. g. *Noche Oscura*, l. II, c. 6, n. 4 ; *Llama*, str. II, n. 24.

(11) V. g. *L'Abandon*, vol. II, pp. 244, 253, 255, etc.

(12) *Ibid.*, vol. II, p. 126 ; voir S. François de Sales : *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VIII, c. 10.

(13) S. Augustin, Sermo 285, n. 3, P. L., 38, 1294-5 : « tumorem istum (de confiance en soi-même) in eis quos diligit, tanquam medicus secat ».

S. Thomas, II, II, q. LXVI, a. 6, ad. 2.

S. Jean, *Llama*, str. II, 25.

(14) *L'Abandon*, vol. I, p. 9, vol. II, p. 216, etc.

(15) *Ibid.*, vol. II, p. 146.

(16) *L'Abandon*, vol. II, p. 255 ; c'est un principe de S. Jean de la Croix : « según la proporción de la pureza será la ilustración, iluminación y unión del alma con Dios, en más o en menos ». *Subida*, l. II, c. 5, n. 8.

fection sans passer par le désert de l'aridité et de l'obscurité (17). « Plus Il (Dieu) retranche la nature, plus Il donne le surnaturel » (18).

Voilà pour ce qui regarde la réalité de la purification par la grâce extérieure. Le chapitre suivant va nous montrer le mode exact de son action.

Illumination

Ces grâces extérieures éclairent l'âme sur ce qu'est la volonté de Dieu à son égard et lui montrent ce que doit être son plan d'action. Cette manifestation de la volonté de Dieu est considérée par le Père de Caussade comme la direction de Dieu. Un des plus sûrs moyens de sanctification, dit-il, est de se servir simplement de ce que Dieu, le suprême *Directeur des âmes*, met devant nous moment par moment, à faire et à souffrir (19). Aux âmes qui s'abandonnent à la conduite de la volonté de Dieu, tout est une indication de ce qu'elles doivent faire. Elles sont dirigées

« par les actions occasionnelles de mille créatures, dont la grâce se sert pour les instruire, sans qu'elles y pensent » (20). « *Tout* vous dirige » (21).

Dieu nous conduit autant par les événements extérieurs de notre vie que par ses inspirations intérieures. Il nous « parle » comme Il parlait à nos pères, à Abraham et à toute la race choisie, indiquant sa volonté par les choses, par tout ce qui nous arrive

« ce que Dieu vous dit, chères âmes, les paroles qu'il prononce de moment à moment, qui ont pour corps, non de l'encre et du papier, mais ce que vous souffrez, mais ce que vous avez à faire d'un moment à l'autre, ne méritent-ils rien de votre part ? » (22).

Dieu, en voulant que certaines choses nous arrivent, en voulant pour nous certains devoirs, nous montre clairement ce que nous

(17) *L'Abandon*, vol. II, p. 215.
(18) *Ibid.*, vol. I, p. 121.
(19) *Ibid.*, vol. I, p. 8.
(20) *Ibid.*, p. 57 ; voir aussi p. 50.
(21) *Ibid.*, vol. I, p. 50.
(22) *L'Abandon*, vol. I, p. 33, voir p. 44. De même S. François de Sales dit : « On ne connait presque point le bon plaisir divin que par les événements; et tandis qu'il nous est inconnu, il nous faut attacher le plus fort qu'il nous est possible à la volonté de Dieu qui nous est manifestée ou signifiée. Mais soudain que le bon plaisir de sa divine majesté comparaît, il faut se ranger aussitôt à son obéissance ». *Traité de l'Amour de Dieu*, L. IX, c. 6.

devons faire pour être saints; car la sainteté consiste à faire la volonté de Dieu.

Toutes les grâces extérieures, dit le Père de Caussade, « dirigent et instruisent » (23). Qu'entend-il par instruction? Le Père Garrigou-Lagrange, en commentant ce passage de *L'Abandon*, écrit :

« ce qui peut nous instruire davantage, c'est ce qui nous arrive à nous en particulier d'un moment à l'autre, selon ce que la Providence a voulu ou permis. Nous pouvons y trouver la manifestation de la volonté divine sur nous pour le moment présent. Et c'est là ce qui forme en nous la *connaissance expérimentale* de la conduite de Dieu à notre égard, connaissance sans laquelle on ne sait guère se diriger comme il faut dans les choses spirituelles, ni faire aux autres un bien profond. Dans l'ordre des choses spirituelles surtout, nous ne savons bien que ce que l'expérience nous a appris par la souffrance ou par l'action... C'est là l'école du Saint-Esprit, ce sont ses leçons de choses, qui n'ont rien de livresque; et *elles varient avec chaque âme* » (24).

De même saint François de Sales dit que Dieu se sert des tribulations et des événements pour nous instruire (25).

Un élément important dans cette connaissance expérimentale est l'expérience de notre faiblesse et de notre imperfection surtout par les tentations et les épreuves. « Qui non est tentatus quid scit? » dit l'Ecriture (26). Ces occasions nous montrent notre impuissance à bien faire sans l'aide de Dieu et nous apprennent à nous tourner vers Lui en nous défiant de nous-mêmes (27).

« Il faut être convaincu et bien convaincu que notre misère est la cause de toutes les faiblesses que nous éprouvons et que Dieu les permet par miséricorde. Sans cela nous ne guéririons jamais d'une présomption secrète et d'une orgueilleuse confiance en nous-mêmes. Jamais nous ne comprendrions comme il faut, que tout le mal vient de nous, et tout le bien de Dieu seul. Il faut, pour acquérir l'habitude de ce double sentiment, un million d'expériences personnelles; et il en faut d'autant plus que ces vices, cachés dans notre âme, sont plus grands et plus enracinés » (28).

Union

Ce titre comprend tous les effets de la grâce extérieure qui regardent l'union à Dieu. Ce sont les effets les plus importants dans l'en-

(23) *L'Abandon*, vol. I, p. 50.
(24) *La Providence et la Confiance en Dieu*, Paris, 1932, p. 259. De Caussade donne la même doctrine : *L'Abandon*, vol. I, p. 41.
(25) *Traité de l'Amour de Dieu*, L. VIII, c. 10.
(26) Eccli. XXXIV, 9.
(27) *L'Abandon*, vol. II, p. 16, p. 203.
(28) *Ibid.*, p. 181.

seignement du Père de Caussade, les autres effets de purification et illumination dont nous avons parlé, sont réalisés

« afin de les rendre plus capables d'une union toujours plus grande et plus intime avec le Dieu de toute pureté et de toute sainteté » (29).

Il nous faut ici faire une distinction entre l'union active et l'union passive ; union active où l'âme se donne elle-même à Dieu par la conformité à sa volonté ; union passive où, bien que l'union active de la volonté soit présente, Dieu opère dans l'âme par les dons de sa grâce intérieure. Ici les grâces extérieures n'opèrent pas l'union, elles y disposent.

En traitant de cette union, le Père de Caussade écrit un de ses plus sublimes passages :

« Combien peu parmi eux comprennent que toute croix, toute action, tout attrait de l'ordre de Dieu donne Dieu d'une façon qui ne peut mieux s'expliquer que par la comparaison avec le plus auguste mystère ! Quoi de plus certain pourtant ? La raison, aussi bien que la foi, ne nous révèle-t-elle pas la présence réelle de l'amour divin dans toutes les créatures et dans tous les événements de la vie, aussi indubitablement que la parole de Jésus-Christ et de l'Eglise nous révèlent la présence de la chair sacrée du Sauveur sous les espèces eucharistiques ? Ne savons-nous pas que par toutes ces créatures et par tous ces événements, le divin amour désire s'unir à nous ; qu'il n'a produit, ordonné ou permis tout ce qui nous entoure et tout ce qui nous arrive qu'en vue de cette union, but unique de tous ses desseins ; qu'il se sert, pour atteindre ce but, des créatures les plus mauvaises, aussi bien que des meilleures, et des événements les plus fâcheux, aussi bien que des plus agréables ; et que notre union avec lui est même d'autant plus méritoire, que les moyens qui nous servent à la resserrer sont, de leur nature, plus répugnants » (30).

Voilà sa plus grande apologie de « L'Ordre de Dieu » et des grâces extérieures dont il nous enrichit. En appliquant cette analogie sacramentelle à l'union active avec Dieu, il faut nous rappeler que nous sommes unis à Dieu par l'union aimante de notre volonté à la Sienne. Or le Père de Caussade appelle souvent les choses extérieures et les événements « expressions de la volonté de Dieu », « parole de Dieu », « ambassadeurs de Dieu » par lesquels sa volonté nous est connue. Les paroles peuvent servir d'instrument à une union. Dans le sacrement du mariage, par exemple, l'union du mari

(29) *Ibid.*, vol. I, p. 250. Voir S. François de Sales : « il nous servirait de guère de nous renoncer et délaisser nous-mêmes, si ce n'était pour nous unir parfaitement à la divine Majesté ». *Entretiens*, 1933. 2me Entretien : « De la Confiance et Abandonnement ».

(30) *L'Abandon*, vol. I, p. 39-40.

et de la femme se réalise par la parole des parties contractantes comme instruments du consentement donné et reçu. D'une manière quelque peu semblable les grâces extérieures qui sont « parole de Dieu », sont des moyens par lesquels nous pouvons accepter la volonté de Dieu et nous unir à Lui. Dans le Sacrement de l'Eucharistie et sa réception c'est Dieu caché sous les espèces du pain qui apporte la grâce à l'âme. De même ce ne sont pas les choses extérieures en elles-mêmes qui produisent notre union à Dieu ; c'est la volonté de Dieu reçue en les acceptant qui nous permet de « communier à l'amour divin ».

Pour ce qui regarde l'union passive de l'âme avec Dieu, les grâces extérieures disposent l'âme et la rendent apte à l'union divine. Saint Jean de la Croix dit (31) que la tribulation et l'épreuve sont nécessaires à l'âme pour la purifier, la fortifier et la disposer à l'union avec Dieu. C'est aussi la doctrine constante du Père de Caussade. L'action de Dieu par les choses extérieures tend à perfectionner l'âme. Ce travail de perfectionnement correspond aux épreuves des Saints et à l'épreuve dont parle l'Ecriture : Dieu éprouve le juste par la tribulation comme l'or dans la fournaise ; de même que le feu durcit l'argile et rend l'or brillant ; ainsi la tribulation fortifie l'âme et la rend inébranlable dans la voie de Dieu (32). Ceci s'adresse aux âmes qui ont été déjà grandement purifiées. Comme un athlète tout en jouissant d'une bonne santé a besoin d'exercice pour se perfectionner davantage, de même l'âme, bien que détachée des créatures, peut être exercée dans les vertus par les grâces extérieures, les épreuves et les tentations : « Parce que tu étais agréable à Dieu, il a été nécessaire que la tentation t'éprouvât » (33), dit Raphaël à Tobie. Sainte Catherine de Sienne écrit de même que Dieu éprouve les parfaits « afin de les conserver, d'éprouver leur perfection et de les faire avancer continuellement, car il n'y a personne en cette vie, aussi parfait soit-il, qui ne puisse tendre à une plus haute perfection » (34). C'est la constante doctrine des saints, que la désolation peut perfectionner là où la purification n'est plus nécessaire (35).

Plusieurs éléments contribuent à disposer l'âme et à la rendre capable de s'unir à Dieu.

(31) *Llama*, str. II, 25.

(32) V. g. Eccli., 27, 6 ; Sagesse, 3, 6 ; Ps., 16, 3 ; Job, 23, 10.

S. Jean de la Croix cite souvent ces textes ; et il en fait les mêmes applications, v. g. : « ... el Amado ; el cual en los trabajos y tribulaciones prueba la fe de su Esposa... ». *Noche Oscura*, l. 2, c. XXI, 5.

(33) Tob., XII, 13.

(34) *Trattato della Divina Providentia*, c. CXLV.

(35) V. g. Ste Thérèse, *Vida*, c. 11.

1. Les grâces extérieures nous donnent l'occasion de résister aux tentations et d'acquérir les vertus contraires. Des tentations en particulier on peut dire qu'elles sont le résultat ou la permission de

« la même opération mortifiante et vivifiante (de Dieu). D'une part, elle fait naître tous ces mouvements (des passions), pour donner occasion de combattre et d'acquérir les vertus contraires; et, de l'autre, elle établit en vous, au moyen de ces agitations, le solide fondement de la perfection : à savoir, la plus profonde humilité, le mépris et la haine de vous-mêmes » (36).

Ainsi conçue, la lutte contre les tentations nous apparaît avec un cachet de finesse et de noblesse. Sans elle nous nous contenterions souvent d'un moindre effort, d'actes de vertus moins intenses. Il y a une grande différence entre la régularité à bien faire et la ferveur qui conduit à la vraie sainteté — la lutte contre les tentations aide à « réprimer la crainte par la raison et la raison et la volonté, rester ferme sous l'attaque, soutenir lougtemps l'assaut sans se laisser décourager, subir la passion sans faiblir moralement » (37), peut en les supportant courageusement, selon la doctrine de S. Thomas (38) exiger parfois une vertu moins commune.

2. Ces épreuves non seulement nous aident à acquérir la vertu solide, mais elles nous préparent aussi à l'union divine en nous faisant parvenir à un *amour plus pur* de Dieu ; parce que alors « vous aimez Dieu pour Lui-même et à vos propres dépens » (39). En même temps elles nous donnent l'occasion de prouver notre amour à Dieu. Le moment de l'humiliation et de l'épreuve est le moment de « prouver à Dieu la sincérité de votre amour » (40). Saint François de Sales exprime clairement cette pensée :

« on ne témoigne point tant l'amour en l'abnégation ni en l'action, comme en fait en la passion..... Aimer les souffrances et les afflictions pour l'amour de Dieu, c'est le haut point de la très sainte charité ; car en cela il n'y rien d'aimable que la seule volonté divine » (41).

L'enseignement des saints montre d'une manière évidente pourquoi cet accroissement d'amour et cette preuve d'amour sincère est une disposition importante à une union plus intime avec Dieu ; c'est

(36) *L'Abandon*, vol. II, p. 214. Cf. S. Jean de la Croix, *Llama*, str. II, 26.

(37) R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Vie Spirituelle*, mars 1927, p. 662.

(38) II, II, q. 123, a. 6 : « Principalior actus fortitudinis est sustinere, i. e. immobiliter sistere in periculis quam aggredi ».

(39) *L'Abandon*, vol. II, p. 52.

(40) *Ibid.*, p. 137.

(41) *Traité de l'Amour de Dieu*, L. IX, c. 2.

parce que l'union à Dieu est proportionnée à l'amour de l'âme pour Dieu. Saint Jean de la Croix, par exemple, dit que par union de l'âme à Dieu il entend la transformation et l'union qui existent quand l'âme acquiert une ressemblance d'amour (42).

3. Les grâces extérieures nous aident à acquérir la sainteté et nous rendent plus aptes à l'union divine par le *mérite.* En parlant de l'union de l'âme avec l'amour divin dont nous avons traité plus haut, le Père de Caussade dit (43) que ses mérites peuvent être accrus par les dispositions de l'âme. De plus seules les œuvres accomplies dans l'ordre de Dieu peuvent nous acquérir de vrais mérites. Supporter avec résignation les afflictions n'est pas seulement correspondre à la grâce, mais un moyen de mériter une augmentation de la grâce (44). Les petits riens de chaque jour semblent tellement insignifiants si nous n'avons pas l'esprit de foi, mais en réalité,

« ces petites vertus journalières, pratiquées fidèlement, vous feront une riche moisson de grâces et de mérites pour l'éternité..... Cette seule croix, portée patiemment, vous attirera une infinité de grâces... » (45).

Les épreuves plus dures à supporter sont plus méritoires que les autres (46). Ceci ne veut pas dire que le degré de mérite corresponde à la difficulté de l'œuvre (ce qui est faux) mais plutôt qu'en supportant ce qui est plus dur nous donnons généralement une plus grande preuve de vertu qu'en accomplissant des actions plus agréables ; les choses difficiles sont souvent requises pour faire ressortir toute la générosité surnaturelle dont l'âme est capable.

Il y a de nombreux textes du Père de Caussade sur le mérite acquis par la correspondance de à grâce extérieure, mais comme il s'agit d'une notion facile nous ne voyons pas de raison de nous y arrêter.

Nous avons traité jusqu'ici surtout des épreuves, etc., enfin de tout ce que le P. de Caussade désigne sous le nom de « croix ». Le P. de Caussade s'y arrête plus longuement parce que, selon le mot de saint François de Sales, « l'union de notre volonté au bon plaisir de Dieu se fait principalement dans les tribulations » (47), et le P. de

(42) *Subida*, l. II, c. 5, n. 3 : « ... la unión y transformación del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor ».

(43) *L'Abandon*, vol. I, p. 80.

(44) *Ibid.*, p. 267.

(45) *L'Abandon*, vol. II, p. 102.

(46) *Ibid*, p. 129.

(47) *Traité de l'Amour de Dieu*, L. IX, c. 2, titre.

Caussade considère la force sanctifiante de toute chose, surtout en tant qu'elle aide et dispose l'âme à l'union divine. Il ne considère pas tant la sainteté comme une qualité ontologique de l'âme, mais plutôt comme une sainteté vivante, une union vitale avec Dieu dans chaque action (sanctimonia) en continuel progrès vers la parfaite union à Dieu (48).

La valeur de la contemplation consiste en ce qu'elle est le moyen par excellence de nous unir à Dieu ; mais tout ce qui est en harmonie avec l'ordre de Dieu a ce même effet et tout ce qui s'en écarte n'aide pas à cette union (49). De même la mesure à laquelle le P. de Caussade juge de la force sanctifiante des grâces et des pratiques extérieures est leur capacité d'unir les âmes à Dieu. Cette union est « la fin de tous les desseins de Dieu ». Tout y conduit (50). Placer une âme sur la voie de la perfection c'est l'unir à Dieu (51). La foi et l'amour ne sont pas les seules qui nous unissent à Dieu (52), la volonté divine s'unit à nous par mille voies différentes, car en tout,

« nous devons voir l'ordre de Dieu, qui s'accomode à chaque âme, et choisit la manière la plus convenable pour opérer en elle l'union divine » (53).

Les méthodes de piété et les pratiques spirituelles ne sont que des moyens pour arriver à cette union (54).

Ces effets sanctifiants, comme on le voit, ne sont pas seulement le résultat des épreuves. Parmi les choses sur lesquelles le P. de Caussade insiste le plus il faut placer les devoirs quotidiens de chacun. A une religieuse qui l'interroge sur le plus sûr moyen d'arriver à la perfection, il répond (55) :

« Si je ne vous connaissais comme je vous connais, je vous répondrais que vous devez avant tout observer vos règles; car les règles sont pour tout religieux le seul chemin assuré de la perfection. Mais je sais que, depuis longtemps vous les observez avec la plus scrupuleuse exactitude ».

Ces devoirs « forment Jésus-Christ » dans nos cœurs (56). Dieu se présente à l'âme par eux (57) ; et par la pratique fidèle des de-

(48) Cf. S. Jean de la Croix, *Subida*, l. II, c. 5, n. 3.
(49) *L'Abandon*, vol. I, p. 14.
(50) *Ibid.*, pp. 39, 17, 49.
(51) *Ibid.*, p. 50.
(52) *Ibid.*, pp. 65, 101.
(53) *Ibid.*, p. 85.
(54) *Ibid.*, p. 97.
(55) *Ibid.*, p. 175.
(56) *L'Abandon*, vol. I, p. 11.
(57) *Ibid.*, p. 110.

voirs de chaque jour qu'ils supposent, ils préparent l'âme mieux que tout autre moyen à

« obtenir le grand don d'oraison intérieure, la paix du cœur, le recueillement, la présence continuelle de Dieu et son pur et parfait amour »,

et tout cela tend

« à vous détacher parfaitement de vous-même, pour vous attacher pleinement à Dieu » (58).

Voilà qui nous montre clairement leur importance dans la préparation à une union plus parfaite à Dieu.

Puisque les grâces extérieures ont l'efficacité de nous disposer à l'union passive avec Dieu et sont autant de moyens pour fomenter l'union active de notre volonté, on comprend pourquoi le P. de Caussade insiste tellement sur ce qu'il appelle le « sacrement du moment présent » : « sacrement » en tant que moyen d'union avec Dieu. Ceci est d'une certaine manière l'essentiel dans l'ascétisme du P. de Caussade, car ce n'est ni dans le passé ni dans l'avenir, mais dans le moment présent que nous pouvons en vérité nous unir à Dieu. Le moment présent est comme « un ambassadeur qui déclare l'ordre de Dieu », et l'âme qui pratique l'abandon se concentre seulement à agir maintenant, dans le moment présent comme s'il n'y avait pas autre chose à faire au monde (59). Cette acceptation du moment présent c'est « savourer et adorer la divine volonté dans tout ce que nous avons à faire ou à souffrir » (60).

Fondement scripturaire

Nous désirons montrer ici très brièvement comment l'idée d'attribuer des effets sanctifiants à tous les divers moyens sanctifiants que nous appelons « grâces extérieures » revient fréquemment dans l'Ecriture Sainte. L'Ancien Testament nous parle tout au long de « l'épreuve du juste » éprouvé par Dieu. « Probavi te apud aquam contradictionis » (61). « Probasti (sanctum tuum) in tentatione » (62).

(58) *Ibid.*, vol. II, p. 102.
(59) *Ibid.*, vol. I, p. 43-44.
(60) Selon Dom CHAPMAN (*Dublin Review*, 1931, p. 5), cette doctrine du « sacrement du moment présent » est « de Caussade's novel contribution to ascetical literature ». C'est aussi une doctrine qui se trouve souvent chez des auteurs spirituels de nos jours : v. g. LEHODEY, *Le Saint Abandon ;* GARRIGOU-LAGRANGE, *La Providence et la Confiance en Dieu ;* GRAF, *Ja Vater.*
(61) Ps. 80, 8.
(62) Deut. 33, 8.

L'image dont le Père de Caussade se servira souvent revient fréquemment aussi comparant l'action de l'épreuve et de la tentation pour l'âme à l'action du feu et de la fournaise qui purifie l'or et durcit les vases du potier (63).

Le Nouveau Testament reprend la même idée, quoique ce soit plus souvent la « probatio fidei » comme, par exemple, dans l'épître de saint Pierre

« In quo exultabitis, modicum nunc si oportet contristari in variis tentationibus, ut probatio vestrae fidei multo pretiosior auro, quod per ignem probatur, inveniatur in laudem et gloriam et honorem... » (64).

L'épître aux Hébreux, chap. XII, s'exprime peut-être encore plus clairement en disant aux Juifs chrétiens que les afflictions dont ils ont eu à souffrir ne sont en vérité qu'une discipline paternelle de Dieu. En conséquence ils ne doivent pas considérer cette discipline comme une chose sans prix. S'ils la repoussent, c'est parce qu'ils n'en comprennent pas le prix. Les mots discipline, éducation ou correction correspondent au terme donné en grec (65) aux laborieux exercices auxquels on soumet un enfant pour fortifier ses membres et instruire son esprit ; comme aussi aux punitions imposées pour corriger ses défauts et ses mœurs.

En vérité, dit saint Paul, les tribulations de la vie et les outrages que nous recevons des hommes ne sont qu'une discipline du Seigneur. Ce sont des moyens dont sa divine providence se sert pour faire de nous de parfaits chrétiens.

« C'est pour votre instruction que vous êtes éprouvés : Dieu vous traite comme des fils. Y a-t-il un fils qui ne soit corrigé par son père? » (v. 7).

Dieu ne corrige pas par des mots, mais par des châtiments. S. Paul dit ici aux juifs chrétiens que tout ce qu'ils ont à souffrir des hommes est une correction juste et salutaire qui leur vient de la main de Dieu. Dieu corrige ceux qu'Il aime ; corriger n'est pas punir ; Dieu corrige par amour pour sanctifier et sauver, tandis qu'Il punit par justice en ce monde ou dans l'autre. Saint Paul continue : du moment où Dieu nous adopte pour ses enfants il nous travaille avec la verge de la tribulation et de l'adversité afin de nous détacher des choses de la terre, de corriger nos vices et de fortifier notre vertu ; si nous respectons notre propre père lors même qu'il nous corrige, combien plus devons nous aimer Dieu et nous sou-

(63) Prov. 17, 3 ; Eccli, 2, 5 ; Sagesse, 3, 6 ; Eccl. 27, 6.
(64) I. Pet. 1, 6-7. Cf. Jac. 1, 3. Rom. 5, 4.
(65) παιδεῖα.

mettre à Lui lorsqu'Il nous corrige afin que nous vivions non pour la courte vie de ce monde, mais pour la vie éternelle. Dieu « agit pour notre bien, pour nous donner une part dans la sainteté qui est la sienne » ce dernier verset montre le but de l'action de Dieu : « pour sanctifier » (66).

Cette idée de saint Paul revient souvent chez le P. de Caussade, « cette conduite aimante de Dieu », « cette conduite si paternelle de Dieu». Si Dieu ne se servait pas d'une rigueur paternelle nous resterions toujours faibles, sujets à toutes sortes de fautes (67).

« Pourquoi se raidir inutilement et criminellement contre la main paternelle de Dieu, notre Père, qui ne nous frappe que pour nous détacher des misérables biens d'ici-bas ? » (68).

VI. — Mode d'action des graces extérieures

Dans ce chapitre nous nous proposons d'examiner et d'analyser la nature de l'opération sanctifiante des grâces extérieures. Quelle est exactement leur force sanctifiante ? Comment au juste contribuent-elles à la perfection de l'âme ? Il est à remarquer tout d'abord que le P. de Caussade ne les considère pas seulement de simples occasions pour accomplir des actes de vertu et avancer ainsi dans la perfection. Si on considère leur valeur sanctifiante du point de vue de l'acquisition des mérites et de la pratique des vertus, on peut dire que dans ce sens elles sont des occasions. C'est ce qu'affirme le P. de Caussade d'accord avec l'enseignement de S. Thomas (69). Mais même alors c'est afin que l'âme puisse mériter ou acquérir des vertus, que Dieu cause ou permet toutes ces choses que nous avons groupées sous le nom de « grâces extérieures ». A cette fin les grâces intérieures sont données en même temps — de manière qu'en considérant l'ordination divine, même sous cet aspect, elles ne sont pas seulement de pures occasions.

(66) Cf. A. Padovani, S. J., *In Sancti Pauli Epistolas Commentarius*, vol. 6 ; G. Estius, *Comment. in epistolas apostolicas*, Paris, 1666 ; P. Rambaud, *Les Epîtres de S. Paul*, Paris, 1888.

(67) *L'Abandon*, vol. I, p. 77 ; vol. II, p. 3 et p. 21.

(68) *Ibid.*, vol. II, p. 98.

(69) Cf. *L'Abandon*, vol. II, pp. 102, 214.

S. Thomas, en commentant II Cor. 12, 7, dit : « Virtus perficitur in infirmitate dupliciter, materialiter et occasionaliter. Si accipitur materialiter, tunc sensus est : infirmitas est materia virtutis exercendae... si vero accipitur occasionaliter, tunc sensus est : infirmitas est occasio perveniendi ad perfectam virtutem, quia homo sciens se esse infirmum magis sollicitatur ad resistendum, et ex hoc quod magis resistit et pugnat, efficitur exercitatior et per consequens fortior ».

Il n'y a rien non plus de l'occasionalisme de Malebranche dans la doctrine du P. de Caussade, bien que cela puisse paraître au premier abord. Pour Malebranche comme il n'y a qu'un seul Dieu il ne peut y avoir qu'une seule cause réelle. « Une cause naturelle n'est pas une vraie et propre cause, mais seulement une cause occasionnelle qui détermine l'auteur de la nature à agir d'une telle manière en telle circonstance ». Telle était sa conclusion pour sauver la suprême causalité de Dieu (70).

Le point de vue du P. de Caussade est tout l'opposé : Dieu étant la cause suprême et suréminente de toute chose il peut user de chacune d'elles comme d'une cause subordonnée et instrumentale pour effectuer ses desseins. Il n'est point question pour Dieu de prendre l'occasion d'agir par des choses créées, mais bien le contraire. Dieu connaissant les effets qu'Il veut produire, modifie, ordonne et élève l'action sensible des créatures pour effectuer son dessein.

Causes instrumentales

Il faut tout d'abord établir le fait que, pour le P. de Caussade, les grâces extérieures sont des instruments de sainteté ; nous verrons plus loin jusqu'où s'étend cette activité instrumentale. La terminologie constante du P. de Caussade le montre d'une manière évidente. Selon lui, Dieu « opère » et produit la sainteté dans l'âme par ces choses ; Il agit par elles ; Il travaille par elles (71). Surtout l'usage si fréquent du mot « instruments » ne laisse pas de doute sur sa signification. Il n'y a point d'instrument qui n'ait point de causalité (72). Nous devrions considérer les créatures, dit le P. de Caussade, comme « de très faibles instruments entre les mains d'un ouvrier tout-puissant » (73). Dans les comparaisons dont il se sert pour cette opération de sainteté cette même action causale est soulignée très clairement : les souffrances et les actions des personnes saintes sont l'encre avec laquelle l'Esprit-Saint écrit dans leur âme (74) ; l'ordre de Dieu opère la perfection dans l'âme tout comme le médicament produit la guérison du malade (75).

(70) Cf. D. T. C., art. « Malebranche ».

(71) V. g. *L'Abandon*, vol. I, p. 50 : « toute la différence qui existe dans vos mouvements, la force ou la faiblesse... ce sont des instruments divins qu'elle met en œuvre pour opérer votre sanctification ». Cf. p. 9.

(72) « Omni autem activae respondet aliquid per eam factibile ; alioquin esset activa nihil ». Cajetan, I. P., q. 45 ; a. 5. Cf. S. Thomas : C.G. II, 21.

(73) *L'Abandon*, vol. I, p. 23, cf. pp. 127 et 129.

(74) *Ibid.*, p. 35.

(75) *Ibid.*, p. 9.

« Tout devient pain pour me nourrir, savon pour me blanchir, feu pour me purifier, ciseau pour me donner des figures célestes » (76).

Ici une brève comparaison avec l'exposition de saint Thomas sur l'instrumentalité, pourrait aider à éclairer l'enseignement du P. de Caussade. D'abord, comme un instrument est une vraie cause, il doit avoir une action qui lui est propre qui dispose et prépare pour l'action de la cause principale (77). Quand les hommes se servent des créatures comme d'instruments, c'est parce qu'ils en ont besoin, et parce qu'ils ont besoin de certaines qualités particulières en différents instruments adaptés à différentes fins. Mais lorsque Dieu désire user des créatures comme d'instruments ce n'est pas par nécessité. Dans ce cas les théologiens thomistes disent (78) « il n'est pas nécessaire que leur action soit proportionnée à l'effet produit » car « Dieu peut suppléer à l'énergie qui manque et ajouter de nouvelles forces ». Mais même en ce cas une certaine action préliminaire est requise, c'est-à-dire dans la supposition que Dieu veuille se servir des créatures comme d'instruments (79).

Afin que l'effet soit produit, l'instrument doit être élevé par l'action de la cause principale. Cette force instrumentale ajoutée à la force naturelle de l'instrument est appelée « virtus fluens », ou, comme dit saint Thomas « esse transiens ex uno in aliud, et incompletum, sicut motus est actus imperfectus ab agente in patiens » (80). De même Dieu étant l'agent principal il peut en se servant d'instruments créés, produire un effet beaucoup plus élevé que ne le pourrait la créature par elle-même (81).

Plusieurs de ces éléments se trouvent exprimés dans l'œuvre du P. de Caussade, v. g. la « virtus elevans » ajoutée par Dieu à ces instruments :

« tout moyen appliqué par l'action divine a une efficacité qui surpasse toujours sa vertu naturelle et apparente » (82).
« c'est la volonté de Dieu qui donne aux choses, quelles qu'elles soient l'efficacité pour former Jésus-Christ au fond de nos cœurs » (83).

(76) *L'Abandon*, vol. I, p. 49.
(77) Cf. Ia., q. 43, a. 5.
(78) Hugon, O. P., *La Causalité Instrumentale*, Paris, 1924, p. 25.
(79) C. G. II, c. 21 ; III, q. 62, a. 2, ad. 1.
(80) « Effectus non proportionatur instrumento, sed principali agenti, quia quandoque per vilia instrumenta nobiliores effectus inducit ».
(81) IV Sent. D. 1, q. 1, a. 4, sol. 1, ad. 3.
(82) *L'Abandon*, vol. I, p. 124. Cf. pp. 10 et 11.
(83) *Ibid.*, p. 12.

Lorsque les moyens semblent disproportionnés à la fin de la sanctification de l'âme, Dieu par son pouvoir divin, supplé à la force qui manque (84). Un exemple de la manière dont Il se sert des « vilia instrumenta » pour de « nobiliores effectus » est exprimé ainsi : « Elle (l'action divine) éclaire avec de la boue comme avec la plus subtile matière » (85).

Le P. de Caussade répète que ces grâces extérieures :

« ne sanctifient point par elles-mêmes, mais seulement comme instruments de l'action divine... Cette volonté sainte est toute la vertu des créatures » (86).

Il est donc évident pour quelle raison le P. de Caussade dit que même les choses qui selon les théologiens sont « natura sua » des grâces extérieures, comme par exemple la lecture spirituelle, perdent tout leur effet sanctifiant du moment qu'elles sont accomplies contre la volonté de Dieu (87). La raison en est évidente : Dieu ne veut pas que l'âme se serve de ces moyens en ce moment ; en conséquence il refuse d'en faire, par une force adjointe des instruments de l'action divine. Leur effet sera proportionné aux pauvres forces naturelles des créatures et non pas à l'action de Dieu qui n'en est plus l'agent principal.

Ces grâces extérieures sont donc des instruments de sainteté. Il nous faut voir au juste ce qu'ils produisent dans leurs effets sanctifiants. Il sera nécessaire de voir d'abord ce que le P. de Caussade entend par la « sainteté » à laquelle ils coopèrent. Le mot « sainteté » a plusieurs significations. On s'en sert parfois à propos de l'âme et de son salut, pour indiquer la « justice » ou la grâce sanctifiante. Dans ce sens le Concile de Trente dit qu'Adam « perdit la sainteté et la justice dans lesquelles il avait été constitué » (88).

Ce n'est pas à propos de la production directe de la grâce sanctifiante que le P. de Caussade dit que les grâces extérieures sont des moyens de sanctification. Il parle, il est vrai, du « sacrement du moment présent », mais, comme nous l'avons déjà vu, en se servant de cette expression, il considère ces choses principalement comme des moyens d'union à Dieu. Il ne veut pas dire que les grâces extérieures contiennent et confèrent la grâce « ex opere operato », car il dit que l'Eucharistie a une efficacité sacramentelle que les choses

(84) *Ibid.*, p. 125.
(85) *Ibid.*
(86) *Ibid.*
(87) *Ibid.*, pp. 12 et 16.
(88) Sess. V, c. 1 et c. 2.

extérieures voulues par Dieu pour la sanctification de l'âme ne possèdent pas (89).

Sans doute il considère qu'elles contribuent indirectement à augmenter la grâce sanctifiante, à cause du mérite et de la pratique des vertus comme nous l'avons vu plus haut. L'analogie sacramentelle s'applique aussi au fait que l'âme reçoit quelque chose de Dieu. Le résultat n'est pas principalement dû à l'initiative et à l'activité de l'âme, mais à sa docilité et à sa soumission à recevoir l'action divine.

Bien que dans une occasion un texte parle de l'augmentation de la grâce sanctifiante comme du résultat de l'action de grâces extérieures (90), il semble certain, par le contexte, que c'est par une causalité indirecte. La sainteté à laquelle les grâces extérieures travail-vaillent tout d'abord est, selon le P. de Caussade, la sainteté morale, ou la perfection qu'il considère particulièrement sous son aspect d'union à Dieu (91).

Nous avons déjà vu comment les grâces extérieures peuvent être considérées comme « moyens » d'union à Dieu. Pour ce qui regarde l'union passive, leur action est dispositive, « removens prohibens », par le détachement (92) en rendant l'âme apte à l'union divine, par la purification, le mérite et l'épreuve ; elles sont les instruments qui opèrent le détachement. qui aident à perfectionner moralement l'âme et, en faisant cela, au dire de saint Jean de la Croix (93), la disposent à l'union à Dieu :

« Une âme ne peut être véritablement nourrie, fortifiée, purifiée, enrichie, sanctifiée que par cette plénitude du moment présent » (94).

En vue de ces effets, nous avons toutes les qualités d'un instrument : le « movens motum ». — Les grâces extérieures ont sur l'âme l'action qui leur est propre dans les différentes réactions psychologiques qu'elles causent (95). La « virtus elevans » que nous

(89) *L'Abandon*, vol. I, p. 40.

(90) *Ibid.*, p. 46 : « une manne divine qui coule du ciel, pour donner un accroissement continuel dans la grâce ».

(91) Suarez, suivant S. Thomas, dit : « uniuscuiusque rei perfectio est unio eius ad ultimum suum finem ; ergo, perfectio nostra in unione ad Deum consistit », L. I, c. V, 15.

(92) Cf. S. Thomas, I II, q. 88, a. 3.

(93) *Llama*, str. II, n. 25.

(94) *L'Abandon*, vol. I, p. 15.

(95) Par exemple, Tanquerey dit que les grâces externes produisent en nous des impressions favorables en excitant l'esprit et en stimulant la volonté les prédisposent au bien surnaturel. *The Spiritual Life*, Tournai, 1930. De Caussade va plus loin, comme nous le verrons.

avons vue à la page précédente. L'effet : la sanctification de l'âme, est plus noble que l'effet que l'instrument pourrait produire par sa propre action.

Nous ne voulons eependant pas affirmer avec cela que les grâces extérieures soient suffisantes pour sanctifier les âmes. Par exemple il ne suffit pas d'être privés des biens temporels, ni d'expérimenter notre faiblesse. Les grâces extérieures nous montrant que, par nous-mêmes, nous ne pouvons rien faire et que les créatures n'ont aucune valeur. Mais pour que cette connaissance soit salutaire, pour que l'âme en se détournant de la créature se tourne vers Dieu, il faut l'aide de la grâce intérieure.

« Quand Dieu nous envoie quelques grandes croix, et qu'il nous voit sincèrement désireux de les bien porter, pour l'amour de lui, il ne manque jamais de nous soutenir invisiblement, de telle sorte que la grandeur de la résignation et de la paix intérieure va toujours de pair avec la grandeur des croix, et même parfois la surpasse ; si grande est la bonté de Jésus-Christ, notre Maître et la grâce intérieure qu'il nous a méritée » (96).

La nécessité de la grâce intérieure n'ôte rien à l'instrumentalité des grâces extérieures. Le marteau du forgeron est un instrument qui forge le fer, même si le fer, pour recevoir sa forme définitive, doit d'abord être chauffé par le feu. Nous ne devons pas non plus concevoir l'action de Dieu comme deux dons distincts de la grâce ; mais plutôt l'opération divine dans sa toute puissante unité, opère ensemble pour faire converger les grâces intérieures et extérieures en un seul et même acte.

Relation entre la grâce intérieure et la grâce extérieure

L'harmonie de l'action divine apparaîtra plus évidente après avoir considéré la relation qu'il y a entre la grâce interne et la grâce externe selon le P. de Caussade. C'est un sujet dont les théologiens en général ne traitent pas pleinement. Ils sont tous d'avis qu'il y a quelque connexion entre les deux. Dieu s'accommode à la nature rationnelle. Les païens sont appelés à la foi par la prédication de l'Evangile (97) ; les fidèles et les pécheurs sont appelés à une plus haute perfection ou au repentir à l'occasion d'un sermon, de lectures spirituelles, d'une mort soudaine, ou d'autres grâces extérieures. Les justes sont d'autant plus stimulés à acquérir la perfection qu'ils sont plus diligents à se servir des moyens extérieurs propres à faire naître dans l'âme de saintes aspirations. Car, comme dans l'ordre de la nature, l'intelligence est déterminée à agir par un

(96) *L'Abandon*, vol. II, p. 191.
(97) Rom. 10, 14.

objet extérieur, de même dans l'ordre de la grâce, Dieu a institué différents moyens extrinsèques à l'homme qui l'aideraient à procurer le salut de son âme.

L'explication de la nature exacte des relations entre ces choses extérieures et la grâce interne actuelle, varie selon les différents auteurs. Quelques-uns les considèrent comme deux séries parallèles, sans vraiment considérer la possibilité d'une connexion intrinsèque et causale (98). Selon d'autres, quand un acte naturellement bon de la volonté ou une pensée est le résultat ordinaire de la vue ou du son des choses extérieures, Dieu, au lieu de concourir naturellement avec l'action de l'âme, concourt surnaturellement et élève l'acte au plan surnaturel (99).

Le P. de Caussade semble aller plus loin et il affirme que les grâces externes sont les instruments de la grâce interne actuelle. Quoique les théologiens modernes ne semblent pas se servir de cette expression, elle était cependant l'opinion de Suarez dont les œuvres ont eu presque sûrement quelque influence dans la formation théologique du P. de Caussade (100).

Dans le *De commune ratione Gratiae* il dit :

« externum verbum Dei est veluti divinum instrumentum quo maxime ad interna gratiae beneficia conferenda Deus utitur » (101).

Saint Thomas s'exprime de même. En parlant de la grâce intérieure, comme agissant par la prédication, il dit :

« ad quod quidem efficiendum Spiritus Sanctus utitur lingua humana quasi instrumento ; ipse autem est qui perficit operationem internam » (102).

Le P. de Caussade applique cette opinion, non seulement à la prédication mais à toute grâce extérieure :

« La lecture spirituelle par action divine donne souvent l'intelligence que les auteurs n'ont jamais eue » (103).

« Ils ne sanctifient point par eux-mêmes, mais seulement comme instruments de l'action divine, qui peut communiquer et communique très souvent ses grâces aux âmes simples, par des choses qui paraîtraient opposées à la fin qu'elle se propose » (104).

(98) V. g. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Providence et la Confiance en Dieu*, p. 256.

(99) V. g. BERAZA, S. J., *De Gratia Christi*, n. 63 ss. ; PALMIERI, S. J., *De Gratia Divina Actuali*.

(100) Suarez est mort en 1617, environ trente ans avant que Caussade finît ses études théologiques.

(101) Ed. BURTON, t. VII, p. 141, n. 14.

(102) II II, q. 177, art. 1.

(103) *L'Abandon*, vol. I, p. 124.

Le P. de Caussade démontre ici comment Dieu donne l'intelligence et éclaire l'âme par des moyens qui *naturellement* ne sont pas aptes à produire ces effets. Il n'y a donc pas seulement un concours dans un acte déjà bon dans l'ordre naturel. Il dit que ce sont des instruments au moyen desquels Dieu communique ses grâces. Ainsi que nous l'avons vu, pour le P. de Caussade le terme « grâce » a une vaste signification, de manière que nous ne pouvons discuter sur le mot tout seul, mais d'après le contexte on dirait qu'il y a là une question de grâce interne actuelle dans le sens strict, car le P. de Caussade parle de lumière strictement surnaturelle. Cette lumière, de plus, ne peut pas être celle qui vient naturellement des créatures, car elles ne sont souvent pas naturellement aptes à produire de tels effets, même naturellement ;

« Elle (l'action divine) éclaire avec de la boue comme avec de la plus subtile matière, et l'instrument dont elle veut se servir est toujours l'unique » (105).

Nous nous trouvons ici devant les exigences de la théologie ascétique, cherchant la réponse à une question qui n'est pas encore définie : la théologie exacte des grâces extérieures. Il paraît certain que, pour le P. de Caussade les grâces extérieures sont les instruments des grâces internes (106). Cependant si on veut aller plus loin et se demander s'il entend une instrumentalité morale ou physique, on ne peut que faire des conjectures. Il est vrai que ses métaphores semblent vouloir indiquer fréquemment une causalité physique pour ce qui regarde d'autres effets des grâces extérieures, mais cela ne veut pas dire qu'il faille le penser aussi pour ce qui regarde la grâce actuelle (107).

Une dernière application de cette théorie montre clairement comment les effets de la prédication peuvent être proportionnés à la sainteté du prédicateur, comme le bien que l'on fait aux autres

(104) *Ibid.*, p. 125.

(105) *L'Abandon,* vol. I, p. 125.

(106) Un texte célèbre du *De Vocatione Gentium* semble dire la même chose : « Cum igitur Verbum Dei per ministerium praedicantium auribus carnis infertur, miscetur operatio potentiae divinae cum sono vocis humanae ». Migne, P. L. 51, 651.

(107) S'il a admis la causalité physique pour les sacrements, il se pourrait qu'il ait fait de même pour les grâces externes, mais on ne connaît pas son opinion sur ce point, quoiqu'il ait probablement soutenu la causalité instrumentale pour les sacrements, puisque trois éminents théologiens jésuites l'avaient fait avant lui : Suarez, *De Sacr. in genere,* disp. IX, sect. II ; Grégoire de Valence, *ibid.*, disp. III, q. III, punct. I ; Bellarmin, *ibid.,* I, II, c. XI. Mais ceci n'est que conjecture.

dépend en grande partie de la sainteté personnelle. Les âmes saintes sont des instruments plus aptes à produire des effets surnaturels.

« Tout est efficace, tout prêche, tout est apostolique dans ces âmes abandonnées. Dieu donne à leur silence, à leur oubli, à leur repos, à leur détachement, à leur parole, à leurs gestes, etc., une certaine vertu qui opère à leur insu dans les cœurs... elles servent de soutien et de direction à d'autres... C'est Dieu qui opère en elles, mais par mouvement imprévu et souvent inconnu ; en sorte que ces âmes sont comme Jésus, dont il sortait une vertu secrète qui guérissait les autres (108) ».

Ces âmes deviennent « des instruments de l'action divine » (109). Une fois que cette âme sainte « est entre les mains de l'ouvrier, elle sert à tous les usages auxquels s'étendent sa nature et sa qualité » (110).

Cette doctrine paraît presque identique à celle de St Ignace qui exhorte ses sujets à être prêts à accomplir soigneusement tout travail « afin que vous puissiez être de dignes instruments de la grâce divine ».

« Dieu veut que la cause immédiate dont Il se sert comme d'un instrument pour former les autres à l'Humilité, à la charité, etc. : savoir le prédicateur ou le confesseur, soit lui-même patient, humble, revêtu de charité. Il s'en suit qu'en faisant des progrès dans toutes les vertus, vous aidez beaucoup les autres, car la préparation d'un instrument apte à attirer sur eux des grâces, ne s'accomplit pas moins, mais au contraire bien plus, par une vie vertueuse que par la sagesse humaine, quoique le parfait instrument doive posséder les deux » (111).

Note sur la grâce interne.

Tous les maîtres de la vie spirituelle admettent que la condition essentielle de tout progrès considérable dans la perfection est la fidélité aux inspirations de la grâce (112). Nous voudrions esquisser ici très brièvement l'enseignement du P. de Caussade sur la grâce interne, pour montrer que son enseignement est identique à celui des autres maîtres de la vie spirituelle. Comme nous l'avons vu, la grâce interne et la grâce externe se fondent dans l'unité de l'action

(108) *L'Abandon*, vol. I, p. 57.
(109) *Ibid.*, p. 67 et 69.
(110) *Ibid.*, p. 84.
(111) *Epistola S. P. Ignatii ad scholasticos Conimbricences.* Romae (apud curiam Praepositi Generalis, 1926), pp. 16 et 21. Cf. F. LAWLOR, S. J., *The Doctrine of Grace in the Spiritual Exercises. Theol. Studies*, 1942, p. 513 ss.
(112) Cf. v. g. TANQUEREY, *The Spiritual Life*, p. 610 ss.

divine. Il distingue du cours ordinaire des grâces externes les inspirations de l'Esprit-Saint.

A la différence de Lehodey, qui fait une distinction entre l'abandon et l'obéissance, faisant commencer le premier là où finit cette dernière, pour le P. de Caussade l'obéissance rentre dans l'abandon qui est l'union de notre volonté avec la volonté divine en toutes choses (113). Pour que l'abandon soit parfait il doit s'étendre à toutes les manifestations de la divine volonté, en conséquence à ces manifestations par l'inspiration de la grâce interne (114). Pour quelques âmes « la loi intérieure que l'Esprit-Saint grave dans leur cœur » devient un devoir (115).

« Inspiration », « attrait », « souffle », « touche » de l'Esprit-Saint, sont des expressions qui reviennent souvent dans ces pages. C'est la Sainte Trinité dans nos âmes qui opère notre sanctification (116). Le Saint-Esprit dit à l'âme des paroles de vie (117). Il opère simplement dans l'âme (118). La docilité et la fidélité à la grâce est très nécessaire à la sainteté (119). Pour les âmes avancées, cette docilité est la première chose demandée (120).

E. J. Cuskelly, M.S.C.

(113) Lehodey, *Le Saint Abandon*. De Caussade, *L'Abandon*, toute la première partie.

(114) *L'Abandon*, vol. I, pp. 17, 18, 65.

(115) *Ibid.*, p. 19.

(116) *Ibid.*, p. 14.

(117) *Ibid.*, p. 41.

(118) *Ibid.*, p. 79.

(119) *Ibid.*, vol. II, p. 51.

(120) *Ibid.*, vol. II, p. 52 ; et il dit (p. 51) : « Je ne puis m'empêcher de croire que, si nous étions plus attentifs aux lumières du divin Esprit, mieux disposés à recevoir ses sacrées impressions, et plus fidèles à suivre les mouvements de sa grâce, nous n'aurions guère besoin d'autre chose pour atteindre la perfection à laquelle nous sommes appelés ».

COMPTES RENDUS

Jean Plagnieux. — *Saint Grégoire de Nazianze, Théologien (Etudes de science religieuse,* VII), 1 vol. in-8° de XVI-472 p., Paris, Editions franciscaines, 1952.

Saint Grégoire de Nazianze est un de ces docteurs privilégiés dont les admirateurs et les amis ont toujours été nombreux. De saint Jérôme à Newman, exégètes, théologiens et spirituels de tous les temps se sont plu à l'interroger ou à se réclamer de lui. Ils ont apprécié en lui l'étendue de sa science et la profondeur de sa doctrine, mais plus encore peut-être son équilibre, son sens exact des réalités de la vie chrétienne, sans parler de ses vertus personnelles, de la noblesse de son caractère et de son talent littéraire. La thèse que M. l'abbé Plagnieux livre aujourd'hui au public nous montre que la pensée du grand Cappadocien demeure, par delà les siècles, toute proche de la nôtre, et que si notre époque ne trouve point peut être dans son œuvre la solution de tous les problèmes qu'elle se pose, elle a tout à gagner cependant à la relire et à la méditer.

L'auteur de ce gros livre, en effet, ne s'est point contenté d'étudier saint Grégoire en historien et en théologien ; il l'a relu en prêtre, et il ne nous dissimule aucune des préoccupations spirituelles, apostoliques, pastorales, œcuméniques, qui ont soutenu et guidé son long et patient labeur. Son ouvrage est ainsi tout rempli de rapprochements ingénieux ou de vues suggestives qui nous rappellent sans cesse que nous sommes au XXe siècle et que l'étude du passé se justifie seulement si elle apporte la lumière aux hommes d'aujourd'hui. D'aucuns redouteront peut-être qu'un livre ainsi conçu ne manque d'objectivité. Qu'ils se rassurent, car si M. Plagnieux nous confie volontiers ses propres réflexions, celles-ci ne font que commenter ou souligner avec beaucoup de nuances et de finesse les propos d'un Docteur trop fin et trop nuancé lui-même pour ne point s'accommoder de ces subtils apprêts.

Nous ne pouvons évidemment analyser ici tout le contenu de ce livre. C'est aux patrologues d'ailleurs qu'il faut laisser le soin d'en apprécier les mérites et de nous dire dans quelle mesure il renouvelle notre connaissance de saint Grégoire. Qu'il nous suffise de

marquer tout ce que ce bel ouvrage apporte, non seulement à l'histoire de la spiritualité, mais à la théologie spirituelle proprement dite, notamment en ce qui concerne le problème des rapports de la théologie et de la spiritualité. En se donnant en effet pour mission d'appr ofondir la notion de théologie de saint Grégoire (*Avant-Propos,* p. VII), M. Plagnieux ne pouvait manquer d'aborder cette question, et de l'aborder dans des conditions particulièrement favorables, puisqu'il demandait des principes de solution à celui qui, de tous les Pères, était peut-être le plus capable de les lui fournir. De fait, bien peu d'hommes, même dans l'Orient ancien, ont su allier avec autant de bonheur et d'équilibre une activité théologique pleinement consciente d'elle-même, de son objet, de ses méthodes et de ses responsabilités, avec une vie spirituelle aussi profonde. Dans ces conditions, il n'est pas difficile de prévoir à quelles hauteurs s'élèvera le débat et de deviner que les solutions auxquelles on aboutira ne seront point des solutions théoriques, élaborées par des théologiens de cabinet, mais des positions réelles et vivantes, tenues effectivement par un homme qui les a conquises de haute lutte et dont la vie intellectuelle, inspirée toujours par sa mission d'évêque et de prédicateur, n'a jamais été séparée de sa vie théologale.

Ce sont les pages consacrées à la condition du théologien (ch. III) et à l'auditoire, c'est-à-dire aux conditions requises pour bien entendre la théologie (ch. IV), qui nous livrent, à cet égard, le meilleur de la pensée de saint Grégoire. Le titre de ces deux chapitres est d'ailleurs à lui seul significatif. Pour le grand Cappadocien, en effet, la théologie n'est pas un en-soi. Elle ne subsiste qu'en ceux qui la font, et en ceux qui l'entendent, la reçoivent et en vivent, Pour ceux qui la font, la créent et l'enfantent dans un contact permanent avec les sources de la foi, cette théologie — et qui s'en étonnerait? — n'est en aucune manière « le jeu frivole d'une raison présomptueuse qui s'ingénierait à soumettre les mystères de la foi au verdict de ses évidences ; elle n'est pas même, avant tout, quoique cet aspect ne soit point ignoré de saint Grégoire, la tâche que l'on essaie dans un pieux labeur d'harmoniser le dogme avec notre savoir humain » (p. 112-113) ; elle apparaît au contraire « comme une fonction éminemment spirituelle », « elle relève du témoignage d'un voyant qui a pour mission d'annoncer ce que Dieu a fait apercevoir », et « en ce sens le théologien remplit dans l'Eglise une fonction en quelque sorte prophétique » (*ibid.*). Ainsi de par sa fonction même, le théologien est établi dans une certaine « condition », une certaine « situation » que M. Plagnieux définit à l'aide des trois notions d'ordre, de purification et de contemplation, si familières à la spiritualité antique. Notion d'ordre d'abord, au sens à la fois philo-

sophique et sacramentel de ce terme, parce que le théologien prend place dans une certaine hiérarchie qui se confond en fait avec la hiérarchie ecclésiastique : ce voyant, ce prophète, ce prédicateur, c'est en effet, normalement, l'évêque. Notion de purification ensuite, longuement étudiée ici, parce que le théologien ne peut exercer légitimement et raisonnablement sa fonction que si chez lui « les ascensions du cœur » vont « de pair avec celles de l'esprit » (p. 79). Notion de contemplation enfin, parce que pour saint Grégoire, cette Θεωρία est si proche de la théologie « qu'elle s'identifie presque avec elle », au point de n'en être plus une condition, mais d'en être « l'âme » (p. 108). Saint Grégoire est si net sur ce point, et si continuellement d'accord avec lui-même, que l'expression « théologie » tendra à revêtir chez lui « une signification proprement mystique », et à désigner « alors un des aspects, ou l'une des voies, ou enfin l'une des étapes de la vie spirituelle » (p. 168-169).

L'analyse que M. Plagnieux nous donne ensuite de la situation ou de la condition des « auditeurs » s'inspire des mêmes principes. Pour « entendre » la théologie ainsi comprise, il ne suffit point en effet de s'asseoir aux pieds du maître. Tout le monde n'y est point admis d'ailleurs, et l'auteur nous explique à ce propos, avec beaucoup de pénétration, les raisons profondes de cette discipline de l'arcane qui interdisait de proférer les « paroles ineffables » de la théelogie devant des « oreilles profanes », c'est à-dire païennes. Mais chez ceux-là même à qui le baptême confère le droit d'entendre la prédication chrétienne, il faut bien opérer quelques distinctions, car le prédicateur ne doit point tenir le même langage à tous, ni révéler les mystères à tous. Non pas certes qu'il y ait lieu d'opérer à l'intérieur de l'Eglise des discriminations arbitraires : Grégoire ne méconnaît nullement « l'universelle et foncière égalité des hommes » (p. 137), fondée sur leur commune ressemblance avec Dieu, mais son expérience pastorale lui a appris que tous n'étaient point également préparés ou disposés à entendre la parole de Dieu. A la « multitude » il faut opposer le « petit nombre » et pour donner son véritable sens à cette distinction entre πολλοί et ὀλίγοι. pour montrer qu'elle n'inclut ni ne comporte aucun mépris à l'égard des uns ou des autres, mais consacre simplement une distinction de fait entre des vocations ou des états de vie différents, il suffit de rappeler qu'elle correspond à la distinction traditionnelle qui oppose l'action à la contemplation, autre couple auquel M. Plagnieux consacre quelques unes de ses meilleures pages. Parmi les fidèles dès lors, seuls sont vraiment capables d'entendre la théologie ceux qui mènent la vie contemplative. Comment en être surpris après ce qui nous a été dit de la condition du théologien et de la véritable notion de la théologie ?

En ce qui concerne le reste du livre de M. Plagnieux, s'il ne traite point aussi exclusivement et aussi explicitement de théologie spirituelle que les chapitres dont nous venons de rendre compte, il s'y rencontre néanmoins un grand nombre de pages que nous ne pouvons négliger de mentionner. C'est ainsi qu'à propos de l'objet de la théologie (ch. V), on lira avec beaucoup de profit le développement consacré, toujours dans des perspectives très actuelles, au rôle du Christ dans la vie spirituelle : à ce propos M. Plagnieux rappelle fort opportunément que, contrairement à ce qu'on a parfois prétendu, récemment encore, l'imitation du Christ n'a jamais été ignorée de la spiritualité ancienne et que saint Basile et saint Grégoire en parlent bien souvent (p. 189). Mais c'est surtout dans le chapitre intitulé *Foi et raison dans la théologie de saint Grégoire* (ch. VII) que nous retrouverons d'importants développements dignes d'être signalés ici, soit à propos du sens du mystère et du sens du sacré, soit à propos de la distinction entre théologie apophatique et cataphatique, présente déjà chez saint Grégoire qui fut sans doute sur ce point la source du Pseudo-Denys, soit enfin à propos de ce que M. Plagnieux, à la suile de l'évêque de Nazianze lui-même, appelle « l'hymne silencieux », mode suprême de la contemplation qui est au-delà de toute parole et de tout discours. Signalons aussi le dernier chapitre du livre (ch. VIII) consacré au rayonnement, c'est-à-dire à l'influence de saint Grégoire : on trouvera peut-être que cette importante question a été traitée d'une manière un peu rapide, mais l'auteur sur ce point était obligé d'être bref s'il ne voulait pas alourdir son ouvrage déjà considérable. Nous permettra-t-on pour finir quelques remarques de détail ? Etait-il bien équitable de dire à propos du mystère « qui continue à envelopper la personne du Pseudo-Denys » que « tout ce qu'on a écrit » à ce propos « n'a fait qu'épaissir les ténèbres » (p. 321) et n'est-ce pas juger bien sommairement des travaux qui, sans résoudre définitivement le problème, l'ont cependant singulièrement éclairci ? D'autre part, la traduction latine du *De fide orthodoxa* de Jean Damascène qui a servi de modèle à Pirre Lombard († 1160) dans la rédaction de ses *Sentences*, avait été effectuée par Burgundio de Pise, non pas en 1194 comme on nous le dit ici (p. 365, n. 89), mais vers 1148-1150.

Jean Chatillon.

I. — Sagüés Azcona (Pío, O. F. M.) — *Fray Diego de Estella* (1529-1578). *Apuntes para una biografia crítica.* — Madrid, Espasa-Calpe, 1950. Un vol. in-8°, 161 p.

II. — Idem. — *Fray Diego de Estella, Modo de predicar*

y Modus concionandi. Estudio doctrinal y edición crítica. Tome I et II. — Madrid, Espasa-Calpe, 1951. Deux vol. in-8° : XXVII-294 p. et L-480 p. respectivement.

I. — La vie de Diego d'Estella (1524-1578) était déjà connue en ses grandes lignes par l'excellent travail publié dans l'*Archivo ibero-americano* (t. 22, 1924) à l'occasion de son quatrième centenaire. Né à Estella (Navarre), il étudie à Salamanque où il prend l'habit franciscain à l'âge de 17 ans (7 juillet 1541). En 1554, il imprime à Lisbonne son premier ouvrage, une vie de saint Jean l'Evangéliste. Rentré en Castille, il prêche, compose ses grands traités ascétiques, fréquente un certain temps la cour de Madrid, mais réside habituellement à Salamanque, où il meurt en 1578, tandis que les inquisiteurs de Séville s'acharnent sur son grand commentaire latin de saint Luc. Comme événement saillant d'une carrière agitée, rappelons ses démêlés avec le franciscain Bernardo de Fresneda, évêque de Cour, dont il ose dénoncer à Rome le faste et l'ambition, non sans commettre lui-même de graves indélicatesses (1).

A ces données, anciennes pour la plupart, le R. P. Sagüés ajoute une foule de renseignements inédits puisés directement aux archives et qui se rapportent presque exclusivement à la famille de notre écrivain. Indirectement c'est le milieu social de la ville d'Estella au XVIe siècle qui revient sous nos yeux. Le grand-père de Fray Diego est un médecin castillan venu à Estella de la région de Burgos : Martin de San Cristobal Ballesteros, chef et fondateur de la maison de San Cristobal, qui reçut ses lettres de noblesse en 1495. Son fils aîné, don Diego (1488'1550), le père de notre franciscain, exerce à Estella des charges très importantes et soutient divers procès où il n'a pas toujours le beau rôle. Sa femme, Maria Cruzat, lui donna onze enfants (cinq garçons et six filles) et non pas sept, comme on le croyait jusqu'à présent. Fray Diego étant le deuxième des garçons n'eut pas à renoncer à son droit d'aînesse pour entrer en religion, quoi qu'en disent les anciens biographes. Le P. Sagüés indique nettement la maison où il naquit. Hommes à la foi robuste, les frères de Fray Diego ne sont pas, hélas ! des chrétiens sans reproche. Les documents nous les montrent dominateurs, violents, procéduriers. C'est grâce à leurs nombreux procès que nous savons tant de choses sur leur compte. Le fils aîné, appelé don Juan, eut même une fin tragique : accusé d'un triple meurtre, il fut condamné et exécuté en 1553. Convaincu de son infortune conjugale, il avait tué sa femme

(1) La date de vêture de Fray Diego a été découverte en 1947 par don José Goñi Gastambide, chanoine de Pampelune. Voir aussi *Archivo ibero-americano*, abril-junio 1942, p. 145-158.

qui était enceinte et le domestique adultère. Le troisième des garçons, don Martin, assura la succession de la famille.

Trois des sœurs de Fray Diego nous intéressent spécialement, qui se firent clarisses au couvent de Santa Engracia de Pampelune où elles rencontrèrent leur tante (Rose Cruzat, abbesse à vie) et quatre autres cousines. Huit proches parentes dans la même communauté : durant quinze ans ce fut la tyrannie du clan des Cruzat! La terrible supérieure fut enfin reléguée dans un monastère de Calatayud, en Aragon,

Le P. Salgüés, on le voit, n'écrit pas l'histoire *ad usum Delphini.* Avec une belle hardiesse, il exploite des documents nullement flatteurs pour les seigneurs de San Cristobal ou qui découvrent même les faiblesses de Fray Diego. Félicitons-le de sa franchise, dont certains risquent de lui faire un grief. On ne saurait reconstituer le passé qu'en publiant des textes irrécusables. Il semble au reste que l'influence familiale explique en partie quelques traits du caractère de Fray Diego : courage indomptable, tempérament de lutteur, goût très marqué pour les diatribes contre prélats et supérieurs.

Le R. P. Sagüés s'intéresse spécialement à Fray Diego prédicateur et théoricien de l'éloquence sacrée, c'est-à-dire à l'auteur du *Modus concionandi*, manuel de l'art de prêcher en 40 petits chapitres, devenu classique aux XVI° et XVII° siècles et dont les dix éditions parues de 1576 à 1772 dans les divers pays chrétiens témoignent d'un succès durable. L'ouvrage étant aujourd'hui fort rare, le P. Salgüés s'est chargé d'en donner une édition soignée qui, estime-t-il, pourrait encore rendre service à nos jeunes orateurs. Fray Diego est en effet plus près de nous qu'on ne le croit : il enseigne le naturel et le bon goût, prend pour modèle les homélies des Pères et recommande avec instance la lecture assidue de la Bible entendue au sens littéral.

A côté du texte latin définitif (p. 189-379), le tome II nous livre la première ébauche du *Modus*, écrite en espagnol vers 1570-1573, restée manuscrite jusqu'à nos jours et qui se lit avec beaucoup d'agrément (*Modo de predicar,* II, p. 3-185). En appendice (*ib.*, 383-462), l'éditeur reproduit encore trois autres opuscules espagnols, trouvés à Madrid parmi les manuscrits de la Bibliothèque nationale (*Reglos y avisos para predicadores*). S'ils ne sont pas de Fray Diego, ils présentent en tout cas de nombreuses ressemblances littérales avec le *Modo de predicar*.

Le tome I renferme, outre la bibliographie du *Modus*, une analyse très complète des idées du mineur navarrais sur l'art de parler. Au ch. 4, le plus digne d'attention, sont passées en revue les théories d'une vingtaine d'auteurs qui ont traité de la prédication au XVIe siècle. Les uns, disciples scrupuleux d'Aristote, Cicéron et

Quintilien, s'opposent à toute innovation substantielle. Les autres, beaucoup plus indépendants, rêvent d'une méthode plus large, plus dégagée du moule classique et plus strictement chrétienne. C'est au deuxième groupe que se rattache notre écrivain. Au témoignage des historiens compétents (Mgr von Keppler, P. Hasenöhrl), Fray Diego, ayant presque entièrement secoué la tutelle des maîtres païens, a réussi un vrai manuel d'éloquence chrétienne (t. I, p. 270).

Le travail du R. P. Sagüés constitue une précieuse contribution à l'histoire de la prédication après le Concile de Trente. Nous lui souhaitons d'exhumer encore beaucoup de documents inédits, concernant, non seulement les gloires navarraises, mais aussi tant d'autres personnages franciscains dont la biographie est à peine ébauchée (1).

FIDÈLE DE ROS.

(1) Fort heureusement Diego de Estella continue de retenir l'attention des chercheurs. Mgr Pierre Jobit lui a consacré une série de huit petits articles dans *Cahiers de l'Educateur*, Lyon (mai 1950-juin 1951), sous le titre : *Un précurseur de saint François de Sales*. Cf. *Bulletin hispanique*, LIII (1951), p. 441 ; c. r. par M. Robert Ricard.

D'autre part, M. le chanoine Pierre Groult achève de publier un mémoire intitulé : *Un disciple espagnol de Thomas a Kempis : Diego de Estella*, dans *Les Lettres Romanes*, Louvain, V (1951) et VI (1952). En son *Tratado de la Vanidad del mundo*, Fray Diego s'inspire très certainement de l'auteur de l'Imitation. Dans une circonstance il traduit simplement un très long passage du *Dialogus noviciorum* de Kempis. Cf. *Bulletin hispanique*, LIV (1952), p. 81-83, c. r. par M. Robert Ricard.

J'ai moi-même découvert trois éditions d'Estella qui ont échappé aux rédacteurs de l'*Archivo ibero-americano*, n° spécial de 1924.

1° Les *Méditations* en français, Anvers, 1594.

Méditations très-dévotes de l'Amour de Dieu. Par le R. P. Diego de Estella... Mises d'Hespañol (*sic*) en François, par Gabriel Chappuis d'Amb. Tourangeau... En Anvers, chez Pierre Bellere, à l'escu de Bourgoigne, 1594. Avec Privilège du Roy.

Vol. in-12. Préliminaires, 29 fol. non numérotés. Texte : folios 1-287. Antuerpiae, typis Andreae Bacxii, 1594.

2° La *Vanité du monde*, Cologne, 1603, en latin.

R. P. Fr. Didaci Stellae, Hispani... De contemnendis Mundi vanitatibus, Libri tres. Recenter ex Hispanica Lingua in Italicam traducti, per Hieremiam Foresti, jam vero ex Italica in Latinam translati a R. P. Petro Burgundo, S. J., nunc recogniti et emendati. Coloniae Agrip., sumptibus Arnoldi Mylii, 1603...

Un vol. in-12. Préliminaires : 6 p. Texte = Liber I : 7-132. Liber II : 133-242. Liber III : 242-363.

C'est la première rédaction, plus courte, de la *Vanité* qui est ici traduite ; éd. non mentionnée par Sommervogel. Il y en a un ex. au *Bri-*

Jean Daniélou. — *Sacramentum futuri*, Paris, Beauchesne, 1950, 565 pp.

L'histoire de la spiritualité puise à de multiples sources. La liturgie et la pastorale ont le privilège de lui fournir une information particulièrement qualifiée sur le sentiment religieux d'un milieu ou d'une époque. La piété trouve dans la liturgie son cadre rituel le mieux adapté, la croyance et les aspirations qui en découlent reçoivent de la prédication pastorale leur aliment le plus substantiel. L'historien de la spiritualité doit donc interroger ces deux « lieux littéraires » s'il veut spécifier objectivement les caractères essentiels qui distinguent à un moment donné la vie profonde des âmes.

Le P. J. Daniélou a rendu un service appréciable à l'histoire de la spiritualité en étudiant avec méthode les origines de la typologie biblique. Il n'a pas eu le propos d'éclairer l'exégèse proprement dite des Livres Saints. Il n'a pas touché à l'interprétation littérale des textes et l'interprétation spirituelle qu'il en fait connaître peut être discutée du point de vue de la science scripturaire. Le distingué professeur de l'Institut Catholique de Paris est historien de le pensée religieuse. Son livre est un livre d'histoire qui s'attache non pas tant à la pensée des auteurs sacrés qu'à celle des écrivains ecclésiastiques qui, du premier au quatrième siècle, ont consigné l'enseignement traditionnel de l'Eglise. On sait que de cet enseignement la bible commentée est la base essentielle.

Le travail que présente dans ce volume le P. Daniélou est le fruit de recherches qu'ont déjà divulguées en partie de nombreux articles. C'est un travail scientifique qui n'a rien de commun avec la libre invention du lyrisme religieux où se complaît le poète sans attache avec la tradition et l'histoire. Le présent ouvrage ne suit nullement

tish Museum. Cf. E. *Allison Peers*, *Studies of the Spanish Mysticism*, II, London, 1930, p. 483, nº 1574.

3º La *Vanité du monde*, en français, Lyon, 1612.

L'œuvre entier et parfaict de la Vanité du monde.... par le R. P. Diego de Estella... divisé en trois tomes. Mis en François par Gabriel Chappuis... A Lyon, chez Pierre Rigaud, en ruë Mercière au coing de ruë Ferrandière. Il s'agit de la rédaction longue de la *Vanidad*. Trois tomes reliés en un seul volume, chacun avec ses tables propres. Format in-12 (11 cm x 17 cm).

Tome I. Texte, 1.511. Table des mat., 20 p. non numér.

Tome II. Texte, 1-475. Table des mat., 29 p. non numér.

Tome III. Texte, 1-488. Table des mat., 30 p. non numér.

Les volumes décrits se trouvent à la *Bibliothèque P. Michel-Ange*, 33, Côte-Pavée, Toulouse. Pour les traductions anglaises d'Estella, voir A. Peers, *l. cit.*, p. 439-440, nº 1597-1601.

les traces du commentaire que M. P. Claudel a brillamment brossé du Livre de Ruth.

Le P. Daniélou étudie la littérature patristique. S'il remonte souvent jusqu'au texte sacré, c'est que la tradition dont il s'occupe plonge ses racines dans ce texte. La typologie du Déluge, par exemple, n'est pas étrangère à la prédication des Prophètes de l'Ancien Testament ; elle est loin d'être absente du Nouveau puisque les deux épîtres de saint Pierre s'en inspirent particulièrement. Rien ne fait comprendre l'importance de ce thème et son évolution dans la catéchèse baptismale des premiers siècles comme cette origine apostolique.

Sacramentum futuri est une étude de Théologie historique. On se méprendrait sur son intérêt si l'on y cherchait une prcsentation de la Bible valable aux yeux de l'exégèse moderne. Le passages dont se sont nourris les premiers chrétiens nous y apparaissent dans un contexte conforme à leur mentalité et à la culture de leur temps. L'exégète n'attachera pas une grande importance à la couleur écarlate du cordon noué à sa fenètre par Rahab pour obéir aux recommandations des espions de Josué. Le patristicien remarque que depuis Clément d'Alexandrie la tradition a reconnu dans ce cordon couleur de sang la figure du sang rédempteur versé par le Christ. Ce détail comme beaucoup d'autres familiers à l'ancienne prédication chrétienne n'a pas été sans influer sur la prépondérance prise par le mystère de la croix dans le sentiment des fidèles de ces lointaines générations.

La théologie sacramentaire a particulièrement bénéficié de la typologie biblique. La catéchèse primitive se réfère sans cesse au dessein providentiel qui fait l'unité des deux Testaments. La mystagogie baptismale telle que nous la surprenons chez Cyrille de Jérusalem, par exemple, ou chez Aphraate le Persan évoque l'Exode et donne à la traversée de la Mer Rouge un symbolisme particulièrement important pour l'intelligence de l'initiation sacramentelle.

La spiritualité que caractérisent les documents de cette époque est marquée par le sens du mystère envisagé dogmatiquement dans son objectivité révélée. Les élans de l'affectivité subjective si sensible au moyen-âge sont contenus par le respect des gestes de Dieu à travers l'histoire du Peuple élu continué par l'Eglise.

Les thèmes que le P. Daniélou a réunis sont parmi les plus représentatifs de la prédication primitive : Adam et le Paradis terrestre, Noé et le Déluge, le sacrifice d'Isaac. Moïse et l'Exode, le cycle de Josué. L'historien prodigue à propos de ces exemples précis une érudition qui n'ignore rien des travaux parus en France et à l'étranger. On sent qu'il exploite une veine merveilleusement abondante et d'un intérêt très actuel. De son enquête découle une mise en va-

leur de la tradition ancienne et des influences qui l'enrichissent. On y distingue le substrat permanent de la catéchèse apostolique et les apports personnels des écrivains qui s'en inspirent. On tient un compte plus exact de l'ambiance juive où cette catéchèse a été élaborée et on reconnaît avec plus de nuances l'influence de l'apocalyptique judéo-hellénique sur l'expression de l'enseignement chrétien primitif. Un chapitre consacré à Philon fixe les limites de son rayonnement sur les Alexandrins chrétiens et par eux sur les Pères occidentaux.

La catéchèse sacramentaire que nous révèle l'étude du P. Daniélou — et c'est un point qu'il met en évidence — se rattache spécialement à la liturgie pascale. On ne saurait exagérer l'importance de cette liturgie centrée sur le mystère de la croix pour expliquer la formation du sentiment chrétien des premières générations. C'est la liturgie pascale qui a contribué puissamment à intérioriser le culte et à l'intensifier intérieurement par la dévotion privée.

Les biblistes ne manquent pas aujourd'hui qui ont entrepris de faciliter la lecture des Livres Saints grâce aux découvertes et aux approfondissements de la science qu'ils représentent. Le P. Daniélou, en poursuivant un but différent du leur, n'en a pas moins travaillé pour une meilleure intelligence de notre patrimoine spirituel. Son ouvrage a sa place marquée dans une bibliothèque d'histoire de la spiritualité patristique.

M. Olphe-Galliard.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège

Une lettre du S. Père. Vocation sacerdotale et perfection.— Sous ce titre nous lisons dans la chronique du numéro de juillet-septembre 1952 des *Ephemerides theologicae lovanienses* le document suivant, apportant des explications complémentaires à celui que nous avons publié dans notre numéro d'avril juin (pp. 267-270). Il est précédé dans les *Ephemerides* des lignes suivantes qui renseignent sur son origine et précisent sa valeur :

Par une lettre du 13 juillet 1952, la Sacrée Congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires a transmis, par l'intermédiaire de la Nonciature Apostolique de Bruxelles, une Note détaillée de Sa Sainteté en réponse à des demandes d'éclaircissements qui avaient été faites, de divers côtés, au Saint-Siège. Nous en reproduisons le texte tel qu'il a été communiqué aux prêtres du diocèse de Namur, le 3 septembre 1952, par Son Excellence Mgr Charue, qui, à cette occasion, invite ses coopérateurs à lire attentivement le document pontifical et à y conformer strictement leur enseignement.

1. Lorsqu'on dit qu'un prêtre qui veut tendre à la perfection doit se faire religieux ou tout au moins devenir membre d'un institut séculier; et si à un jeune homme qui hésite entre sacrdoce séculier et l'entrée en religion, on répond que c'est une question de générosité ; lorsqu'on assure que celui qui se décide pour le clergé séculier prouve qu'il n'est pas assez généreux pour se donner entièrement au service de Dieu ; si à un jeune homme qui hésite de la sorte, on pense ne pas pouvoir conseiller d'entrer au Séminaire plutôt qu'en religion; si certains vont jusqu'à dire que l'Eglise « tolère » le Clergé séculier comme un pis-aller, mais que l'idéal serait que tous les prêtres soient religieux : — c'est là une fausse intelligence et une application erronée de l'Allocution du Saint-Père du 8 décembre 1950 (*Acta Ap. Sedis*, 43, 1951, p. 26-36). Les Evêques font usage de leur droit, s'ils s'opposent à une propagande de recrutement de sociétés religieuses, qui ait des fondements théoriques inexacts et susceptibles d'induire en erreur, qui dans la pratique soit pour le moins

peu loyale, et s'ils lui tracent par décision administrative de justes et fermes limites.

2. La susdite Allocution du Saint-Père avait avant tout pour but de clarifier et mettre au point trois questions :

a. Quelle place occupe le clergé régulier *(clerus religiosus)* par rapport au clergé séculier *(clerus saecularis)* dans la constitution donnée par le Christ à son Eglise (p. 27-29)? La réponse était : « ... ordine a Christo statuto ob oculos habito, neutra peculiaris gemini cleri forma divini iuris praerogativam tenet, cum idem ius neque alteri alteram praeponat neque alterutram emoveat (p. 28).

b. Quelle est la relation du « clerc » et du « religieux » à l'égard de « l'état de perfection » en tant qu'état des conseils évangéliques (p. 29)? Il était répondu : « Clericus... non vi divini iuris evangelicis consiliis paupertatis, castitatis, obedientiae devincitur; ac praesertim non eodem modo devincitur eademque ratione, qua ex votis publice nuncupatis in religioso statu capessendo huismodi obligatio exoritur. Id autem non prohibet, quominus privatim suaque sponte clericus haec vincula suscipiat... Clericus vero regularis, non prout est clericus, sed prout est religiosus, evangelieae perfectionis conditionem et statum profitetur » (p. 29). Pour le reste, il était expressément affirmé, que même les « Instituta Saecularia » réalisent l'essence de l' « état de perfection », « propterea quod eorum sodales evangelicis consiliis observandis aliquo modo astringuntur » (p. 29). Si des « clercs » se réunissent en un tel « Institutum Saeculare », « tum ipsi quoque sunt in statu perfectionis acquirendae, non utpote clerici, sed utpote Saecularis Instituti gregales » (p. 30).

c. Quels sont les motifs objectifs d'embrasser l'état religieux (p. 30)? Ce qui dans l'allocution pontificale est dit de l'état religieux, pris en soi, en tant qu'état de perfection, ne doit pas, comme il arrive à certaines sociétés religieuses en leur manière de recruter, dont on se plaint, être identifié avec la vocation de l'individu à la perfection personnelle, que ce soit dans l' « état de perfection » ou hors de lui.

Les trois éclaircissements ci-dessus ne concernent point immédiatement la personne individuelle, mais l'état, sa situation de droit et sa nature intime. Ils ne touchent donc point la vocation de l'individu à un état déterminé dans l'Eglise; ni la vocation de l'individu à la perfection personnelle dans son état; ni la perfection atteinte de fait par l'individu dans son état de vocation.

Ce n'est donc pas la perfection personnelle de l'individu qui est en discussion. Celle-ci se mesure au degré d'amour, de « charité théologique » qui s'est réalisé en lui. Le critère de l'intensité et de la pureté de l'amour est, selon les paroles du Maître, l'accomplissement de la volonté de Dieu. L'individu est ainsi personnellement devant Dieu d'autant plus parfait qu'il remplit plus parfaitement la volonté

divine. En cela, peu importe l'état où il vit, qu'il soit laïque ou ecclésiastique, et, pour le prêtre, qu'il soit séculier ou régulier.

Il s'ensuit qu'il ne serait pas juste de dire que le prêtre séculier, en ce qui regarde sa sainteté personnelle, soit moins appelé à la perfection que le prêtre régulier; ou bien, que la décision d'un jeune homme à la vocation sacerdotale séculière soit détermination à une moindre perfection personnelle que s'il avait choisi le sacerdoce dans l'état religieux. Il peut se faire qu'il en soit ainsi ; il peut se faire également que le choix par tel ou tel d'un état autre que celui de la perfection vienne d'un plus grand amour de Dieu et d'un plus haut esprit de sacrifice que le choix de tel autre pour l'état religieux.

En ce qui regarde le prêtre, et de même le candidat au sacerdoce, il n'est ainsi pas difficile d'apercevoir qu'à raison de la dignité et des devoirs de la fonction sacerdotale, il est lui aussi appelé de façon toute particulière à la perfection personnelle. Cela vaut même là, où celui qui est revêtu de la perfection sacerdotale vit légitimement dans l' « état de mariage », comme c'est le cas dans les Rites Orientaux.

En conclusion, il faut donc dire : la vocation de l'individu à la sainteté ou à la perfection personnelle, l'adoption et l'exercice permanent de celle-ci ne peuvent être confondus avec la question de l' « état de perfection » au sens juridique du terme. L'état de perfection se nomme ainsi et est tel, parce que, au moyen des trois conseils évangéliques, il écarte les obstacles principaux à l'effort vers la sainteté personnelle, ou, pour parler plus exactement, est, de par sa nature, propre à les tenir écartés. Mais, que cet état réalise dans la vie du religieux individuel ses virtualités, qu'il conduise effectivement à la sainteté, n'est point donné par le fait même d'embrasser l'état de perfection; cela dépend de l'effort du sujet, de la mesure dans laquelle, coopérant à la grâce divine, il actue les conseils évangéliques dans sa vie.

Dictionnaire de Spiritualité, fasc. XIV-XV, Paris, Beauchesne.

La *Revue* a rendu compte, en son numéro d'avril 1951, du fascicule XIII du *Dictionnaire de Spiritualité* qui amorçait l'article *Contemplation*. Elle exposait le plan général du travail avec ses deux parties : enquête historique, la contemplation jusqu'à nos jours; enquête doctrinale, la contemplation dans les diverses écoles. Le fascicule double XIV-XV qui vient de paraître aux éditions Baauchesne apporte la suite et la fin de cet exposé qui sera sans doute le plus important, traité au cours de ce *Dictionnaire*. L'ensemble va de la colonne 1643 à la colonne 2193, soit cinq cent cinquante colonnes sur ce sujet. De nombreux collaborateurs ont contribué à construire ce véritable monument et à lui assurer une va-

leur objective incontestable. La contemplation chez les chrétiens orientaux est traitée avec sa maîtrise et sa personnalité bien connue, par l'auteur qui signe I. Lemaître. Nos lecteurs ont eu les prémices de sa dissertation, ce qui nous dispense de nous y appesantir. On sait quelle richesse offrent les travaux de ce savant et comment il met souvent au point des assertions peu en harmonie avec le contenu véritable des faits. Un supplément est apporté par le P. Daniélou, à propos de S. Grégoire de Nysse et par M. Roques à propos du Pseudo-Denys. Le R. P. M. Olphe-Galliard traite la partie correspondante pour l'Occident. On lira avec intérêt les pages consacrées à S. Augustin et à Cassien. On y trouvera nombre de remarques utiles pour éclairer la position de la question toujours difficile à étudier et à exposer, si l'on ne prend pas soin de la replacer dans son contexte historique. Evidemment la spéculation sur ce sujet dans l'Eglise latine n'a pas l'ampleur de celle de l'Eglise orientale ; raison de plus de recueillir les éléments qui nous ont été transmis. Du XIIe au XIVe siècle, Dom Leclercq, Dom Déchanet, le P. Philippe, OP., le P. Longpré, OFM, Dom Vandenbroucke, se sont partagé l'exposé qui, pour l'école franciscaine, sans que le P. Longpré en soit responsable, aurait gagné à être plus développé. Au XVIe siècle, le P. Fidèle de Ros traite de l'ensemble des auteurs, tandis que le P. Olphe-Galliard décrit la contemplation ignatienne et celle de sainte Thèrèse et de S Jean de la Croix.

La seconde partie de l'article à propos de l'enquête doctrinale offre des suppléments historiques sur différents groupes de bénédictins et des franciscains. Elle possède ici une importance particulière du fait qu'elle représente le premier effort considérable pour fournir aux lecteurs un tableau aussi objectif que possible des différentes écoles, auquel il sera toujours facile de se référer pour savoir la véritable pensée de celles-ci. Quelques pages de conclusions sur divers aspects des problèmes que pose la contemplation permettent de se rendre compte plus facilement des points où l'accord est facile à réaliser et de ceux où l'opposition est encore vive. Il sera ainsi plus aisé de travailler à renouveler les méthodes suivies, de s'entendre sur des points de détail, de reconnaître les idées sur lesquelles une entente peut être obtenue. Les discussions seront éclairées et grâce aux multiples détails donnés dans les exposés systématiques on pourra établir des liaisons entre systèmes qui réduisent les oppositions et rendent possible, jusqu'à un certain point, le rapprochement et l'unité. Il sera également plus commode de composer des monographies portant sur tel ou tel représentant d'une école et d'élucider tel détail se référant à un enseignement donné et facilitant la direction selon l'esprit de l'école en question.

Le fascicule se termine par un certain nombre d'articles, parmi

lesquels il faut signaler comme plus important celui sur la conversion, dû au P. Pinard de la Boullaye, où on trouvera beaucoup de renseignements sur la conversion du point de vue de l'histoire des religions, de l'ascétisme, de la psychologie. M. Guillaumont présente un exposé nourri de la littérature spirituelle copte, qui est surtout une littérature de traduction. Un dernier article dû séparément à M. Guillaumont et à M. Jean Châtillon aborde l'exposé de l'enseignement de l'Ecriture et des auteurs spirituels sur le cœur.

La couverture du fascicule met le public au courant du changement qui s'est opéré dans la direction du Dictionnaire, par suite de l'état de santé peu favorable du P. Viller; c'est la Faculté de théologie d'Enghien qui prend désormais en charge le Dictionnaire avec comme directement responsables les RR. PP. Baumgartner et Olphe-Galliard. Nos meilleux vœux à la nouvelle direction avec le souhait que le R. P. Viller puisse longtemps encore l'aider de ses conseils et de son inlassable activité.

Ferdinand Cavallera, S. J.

Nécrologie : le P. Marcel Viller.

J'avais rédigé les lignes qui précèdent, espérant que le R. P. Marcel Viller pourrait en effet, grâce aux bons soins dont il était l'objet, poursuivre encore quelques années sa tâche laborieuse. Mais la divine Providence en a jugé autrement et l'a appelé à la récompense le 8 octobre dernier. Un de ses plus assidus collaborateurs fera bientôt revivre pour nos lecteurs cette physionomie si caractéristique de religieux exemplaire et de travailleur infatigable dans le domaine de la spiritualité. Tout en restant étranger à la direction et à la rédaction de notre revue, qui lui était très chère, il lui a souvent apporté une contribution de premier ordre où l'on ne pouvait qu'admirer l'étendue des connaissances, la sécurité et la modération du jugement, la fermeté de la pensée. C'est pourquoi nous avons été très heureux de donner, en 1949, les *Mélanges Marcel Viller,* où l'on trouvera sa bibliographie avec la liste détaillée de ses articles et communications publiés dans la RAM. Son petit volume sur la *Spiritualité des premiers siècles chrétiens,* soit dans l'original français soit dans la version allemande beaucoup plus étendue et pourvue de tout l'appareil critique nécessaire et d'innombrables références (en collaboration avec son traducteur le R. P. K. Rahner), a rendu et rendra encore longtemps de précieux services. Il serait à souhaiter que l'on puisse sans trop tarder donner au public le texte de son commentaire, enseigné pendant de longues années, de l'*Enchiridion* de Denzinger.

Mais avec quelques autres publications et surtout les articles rappelés plus haut, consacrés en particulier à Evagre et à Maxime le Confesseur, son œuvre essentielle consiste avant tout dans les quinze fascicules du *Dictionnaire de Spiritualité* auxquels il a donné ses soins. Pleinement d'accord pour l'inspiration générale du travail et sa réalisation avec les deux collaborateurs que dès le début de l'entreprise il avait voulu s'associer, cherchant, dans sa modestie, une collaboration qui lui permettrait d'aller de l'avant sans hésitation, il se réunissait avec eux chaque année plusieurs jours pour préparer la publication future dans le détail : choix et contenu des articles, attribution aux collaborateurs compétents. Mais il s'était réservé, aidé d'auxiliaires très dévoués, comme successivement les Pères Daeschler, Wenner, Joppin et Rayez, la part la plus difficile et la plus délicate de la tâche, la mise à exécution des décisions prises en commun par les trois directeurs, les relations avec les auteurs, les innombrables démarches à faire et souvent à renouveler, sans compter la part personnelle de recherches et de rédaction qui lui revenait aussi, et cela avec une santé souvent déficiente et sans jamais se laisser décourager ou ralentir dans l'exécution de cette œuvre dont plus que personne il savait à quel point elle était profitable à l'Eglise de Dieu. Il s'y est usé sans compter et, les dernières années, il y ajoutait encore, préparant le tout avec une conscience presque scrupuleuse, le travail des retraites, des conférences spirituelles, de la direction individuelle, non sans avoir lui-même à défendre sa paix intérieure, toujours soucieux de cette union à Dieu de plus en plus cherchée et qui lui apportait le véritable repos. Je ne dirai rien de son inépuisable charité intellectuelle. Tous ceux qui ont eu affaire à lui savent avec quelle complaisance il se mettait à leur disposition pour leur rendre tous les services en son pouvoir et notamment pour répondre aux innombrables questions où sa science si vaste et si précise était mise à contribution, avec quelle amabilité il témoignait l'intérêt qu'il portait à ses dirigés et en général à tous ceux qui avaient recours à lui, dépensant temps et forces sans mesure pour des recherches minutieuses qui lui permettaient de venir en aide à d'autres travailleurs moins favorisés. Mais il n'hésitait pas non plus à prendre ses responsabilités et à témoigner, quand il le fallait, de sa fermeté de caractère, au service de la science et de la vérité, selon le programme qu'il s'était tracé dès le début de sa carrière. Puisse son souvenir et ses exemples contribuer encore longtemps à encourager ceux qui ont à accomplir des tâches analogues et adoucir la peine que sa mort inattendue a causée à ses amis et à tant de ses obligés et de ses disciples.

Ferdinand Cavallera, S.J.

Psychanalyse et spiritualité

La psychanalyse est une science jeune, mais qui force l'attention de nos contemporains. Les résultats qu'elle a déjà acquis lui ont valu l'adhésion de nombreux spécialistes catholiques qui se rencontrent périodiquement dans des congrès organisés par eux.

L'allocution du Saint-Père aux médecins neurologistes (14 septembre 1952) a mis en garde contre certaines utilisations des méthodes préconisées par S. Freud. Le Souverain Pontife réprouve d'une manière catégorique le « pansexualisme d'une certaine école » d'inspiration matérialiste. Il ne se prononce pas au sujet des écoles d'inspiration différente.

Une note de l'*Osservatore Romano* du 21 septembre a fourni des éclaircissements rendus nécessaires par l'intervention excessive de censeurs mal informés. Des enseignements positifs sont formulés sans réticence à l'adresse des spécialistes catholiques qui poursuivent leurs recherches et leurs expériences dans un domaine où le bien commun et le bien individuel sont également intéressés : « Le Souverain Pontife n'interdit ni ne condamne la cure psychanalytique de la névrose sexuelle, mais il désapprouve la façon anormale d'agir dans l'application pratique du traitement. De plus, il ne faut pas oublier qu'il y a d'autres méthodes psychanalytiques non infestées par le vice du « pansexualisme » ; en outre, que tous les systèmes de psychanalyse ont en commun certains principes, méthodes et expériences psychiques qui ne sont aucunement contraires à la morale naturelle et à la morale chrétienne, et qui, partant, ne sont en aucune manière visés ou condamnés par le Souverain Pontife. L'ordre moral étant entièrement observé, on peut donc, dans le domaine psychanalytique, faire encore de nouvelles et plus profondes recherches et de nouvelles expériences. Mais dans tous les cas, il est possible et, de fait, on commet souvent des erreurs et des abus » (traduction de la *Documentation Catholique,* 5 octobre 1952, p. 1235 svv.).

La morale n'est pas seule en cause dans les problèmes que soulève la « psychologie des profondeurs ». Ceux-ci peuvent avoir des conséquences pour la spiritualité. La psychologie de l'homme individuel éclaire son comportement spirituel aussi bien que son attitude sexuelle sur le plan de la sensibilité. La direction spirituelle ne peut négliger les données d'une science qui a pour objet l'étude des soubassements « instinctuels » de l'affectivité. Le phénomène des compensations mis en lumière par la psychanalyse n'est pas sans connexion avec les faits plus ou moins pathologiques qu'entraîne souvent la genèse du mysticisme religieux. La pratique des pénitences afflictives, l'exercice d'une vie réparatrice, l'usage de certai-

nes formes de piété, le sentimentalisme dévot sont fréquemment le signe de refoulements psychiques et de retards plus ou moins graves dans le développement affectif de la personnalité. Le récent volume des *Etudes Carmélitaines* : *Mystique et continence* fournit sur ce sujet des éléments d'information intéressants.

Nous signalons particulièrement trois ouvrages importants pour l'étude du sentiment religieux dans ses rapports avec les données de la psychanalyse.

Le premier est celui de M. R. Dalbiez : *La Méthode psychanalytique et la Doctrine freudienne* (tome I : *Exposé* ; tome II : *Discussion*). Déjà classique, il a été réédité en 1949 dans la *Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française* (Desclée De Brouwer).

La première partie est le fruit d'une étude objective des écrits du psychiatre auquel revient la découverte de la méthode d'investigation psychologique que R. Dalbiez présente non sans sympathie, mais avec beaucoup de nuances. La seconde partie est une critique des conclusions de Freud interprétées à la lumière d'une philosophie spiritualiste réflexive.

L'*Exposé* n'est pas la simple reproduction de la pensée du praticien viennois. C'est un essai de justification des éléments valables de cette pensée dégagée de l'empirisme assez fruste où elle a été conçue, une « mise en valeur » à partir d'une réflexion systématique sur ses implications métaphysiques.

D'autre part, R. Dalbiez a voulu réagir contre les jugements sommaires fréquemment portés contre Freud et son apport scientifique. Ses convictions se sont formées non seulement par l'examen consciencieux des textes, mais encore par une expérimentation personnelle méthodique.

Nous devons ainsi à M. Dalbiez un excellent ouvrage d'initiation à la psychanalyse, le meilleur jusqu'à ce jour, croyons-nous. Mais cet ouvrage comporte des résultats constructifs importants. On ne peut refuser sans parti-pris la distinction que signale le titre du livre et sur laquelle l'auteur revient avec insistance : la méthode d'investigation psychanalytique n'est pas solidaire de la doctrine matérialiste professée par son inventeur, bien que celui-ci l'ait prétendu. R. Dalbiez rejette catégoriquement cette doctrine et en montre toutes les insuffisances. Il retient, au contraire, comme valables scientifiquement dans les limites qu'il fixe, la méthode et un certain nombre de faits qui en découlent.

(A suivre). M. O.-G.

TABLES DU TOME XXVIII

(1952)

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

ARTICLES, NOTES ET DOCUMENTS

COMPTES RENDUS

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

III. — TABLE DES NOMS PROPRES

Livres envoyés à la Revue

Œuvres de saint Augustin, X. Mélanges doctrinaux. Paris, Desclée De Brouwer, in-16°, 832 p.

H. Urs von Balthasar. — *Der Christ und die Angst.* Einsideln, Johannes-Verlag, in-16° cartonné, 96 p.

I. Bonetti. — *Le stimmate della Passione. Dottrina e Storia delle cinque Piaghe.* Rovigo, Istituto Padano, in-12°, 258 p.

Boyd-Barrett.— *Bergers dans la Brume* (La confession d'un prêtre égaré), traduction de l'américain par R. Aouad. Paris, Spes, in-16°, 111 p.

A. Brunner. — *Eine neue Schöpfung. Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens.* Paderborn, Schöningh, cart , 216 p.

M. Bruno, Cist. SO. — *Aux écoutes de Dieu. Le silence monastique.* Besançon, cart. in-12°, 289 p.

Catalogus 1952. Boekhandel. Coeberg, Haarlem (Holland), in-12°, 184 p.

A. Cayré, AA. — *Dieu présent dans la vie de l'esprit.* Paris, Desclée De Brouwer, in-12°, 236 p.

A. Combes. — *En retraite avec sainte Thérèse de Lisieux.* Paris, éd. du Cèdre, in-12°, 176 p.

P. Coulet, SJ. — *L'Eglise au banc des accusés.* Paris, Spes, in-12°, 238 p.

Ch. Crampon. — *La Sainte Bible, traduction d'après les textes originaux. L'Ancien Testament,* traduction revisée par J. Bonsirven, SJ, et le *Nouveau Testament*, traduction nouvelle par A. Fricot. Paris, Desclée, in-8°, 1165 + 298-XII.

Mgr Garrone. — *Psaumes et Prière.* Toulouse, Apostolat de la Prière, in-24°, 126 p.

J. Halna. — *La vie très simple de sainte Marie-Dominique Mazzarello.* Paris, Spes, in-16°, 77 p.

S. Ignacio de Loyola. — *Obras completas,* éd. par J. Iparraguirre et C. de Dalmases, SJ. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, in-8°, 1075 p.

P. Lippert, SJ. — *Lettres à un jeune moine.* Peut-on être un homme et un religieux ? traduit par P. Lorson, S. J. Bruges, Beyaert, in-12°, 194 p.

V. Marmoiton, SJ. — *L'apôtre au cœur de feu : Saint François Xavier.* Toulouse, Apostolat de la Prière, in-12°, 176 p.

Dom Claude Martin. — *Perfection du Chef. Retraite aux Supérieurs.* Texte publié avec préface et notes par Dom R.-J. Hesbert. Paris, Alsatia, in-12°, LXXX-268 p.

H. Mogenet, SJ. — *La vocation religieuse dans l'Eglise.* Paris, Téqui, VI-127 p.

M. Oraison. — *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité.* Paris, Lethielleux, in-12°, XIV-300 p.

M. Petrequin. — *Yvon Nicolazic. Le voyant de Sainte-Anne d'Auray.* Paris, Téqui, in 16°, 31 p.

E. Peyriller. — *Les Sœurs de Sainte-Marie de l'Assomption, servantes des aliénés* (Collection *Les Grands Ordres Monastiques*, n° 42). Paris, Grasset, in-12°, 252 p.

Ph. Ponsard orat. — *Le chemin de la croix médité devant le Cœur de Jésus.* — *Essai sur la prière à l'usage de ceux qui ont peine à prier.* Paris, 23, rue de Fleurus, in-24°, 2 plaquettes de 46 et 79 p.

M. Rigaux, SJ. — *Echos du silence dans la réflexion chrétienne.* Paris, Bonne Presse, in 12°, 202 p.

P. Sauvageot et G. Jacquin, curés. — *L'initiation de l'enfant au mystère chrétien.* Paris, 23, rue de Fleurus, in-24°, 144 p.

C. Truhlar SJ. — *De experientia mystica.* Rome, Université grégorienne, in-12°, 251 p.

Le Gérant : I. VIDAILLON.

Toulouse. - Impr. Catholique Saint-Cyprien, 43, Allées Charles-de-Fitte, I. Vidaillon, impr.